المجلد الثّاني من الاستصحاب

في شرح استصحاب الوسائل

من: آثار الاستاذ الامام العلّامة مفتي الجعفرية الشيخ شعبان الكيلاني

النجفي قدّس سرّه العزيز المتولّد في ١٢٧٥ والمتوفى ١٣٤٨ هجريّة.

مع مقدّمة عليه: مرتضى الكيلاني المدرّس

المجلد الثّانی من الاستصحاب

فی شرح استصحاب الرسائل

من : آثار الاستاذ الامام العلّامة مفتی الجعفریة الشیخ شعبان الگیلانی
النجفی قدّس سرّه العزیز المتولّد فی ١٢٧٥ والمتوفّی ١٣٤٨ هجریّة.

مع مقدمة عله : مرتضی الگیلانی المدرّس

مقدمة

باسم الله وله الحمد - فهذا هو المجلد الحادي عشر في علوم الدين وما شرع سيد المرسلين من آثار الاستاذ الامام العلامة مفتي المصيبة الشيخ شعبان الكيلاني القمي قدس سره العزيز. المتوفى في سنة ١٣٤٨ هجرية في شرح مباحث الاستصحاب من الرسائل قدمناه للطبع والنشر إن شاء الله تعالى والله ولي التوفيق. وكان المصنف كثيراً ما يذكر في مضمون الكتاب قاعدتي التجاوز والفراغ فلنذكر شيئاً منهما في المقدمة ليكون عوناً لما نحن فيه والله ولي التوفيق فنقول:

قالوا: إن قاعدتي التجاوز والفراغ هل هي امارة أو أصل؟ وجهان وقضية الأول أقربية لقول الامام ع في بعض الأخبار (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك) حيث اعتبر الأذكرية التي هي جهة كشف عن الواقع وهذا علامة كونها أمارة فهي اذن مقدمة على الاستصحاب كغيرها من الأمارات ولأنها واردة في مورد وجود الاستصحاب على خلافها، فلو لم تقدم عليه لزم الغاؤها.

ثم القائلون باختلافهما فرقوا بينهما بأن الأولى هي في الشك في وجود بعض اجزاء المركب كالصلاة بل لعلها مختصة بأجزاء الصلاة بعد تجاوز محله والدخول في غيره من الأجزاء. والثانية هي في الشك في صحة عمل الذي فرغ منه للشك في إتيان ما يعتبر في العمل من جزء أو شرط. وبعضهم اعتبر فيها الدخول في الغير أيضاً كالأولى.

ولعل الأظهر أنها قاعدة واحدة وهي: الشك في الشيء بعد تجاوز محله والدخول في غيره. وهذا العنوان يشمل الجميع من أفراد القاعدتين المتقاربة تعبيراً لاتحادهما ولكون نحوه لفظاً ومقصوداً والشك في الشيء يشمل عرفاً الشك في وجود الشيء الذي هو مورد قاعدة التجاوز، ويشمل الشك في صحة الشيء الموجود. ثم اعلم بأن صحة شمول هذا التعبير الشامل يتبين بما: المتبادر من الشك هو الشك في وجود الشيء، وأما الشك في الصحة فلا طلبته لأنه في الحقيقة شك في وجود الشيء الصحيح بنحو الاستقلال. وروايات الباب منها:

صحيحة زرارة قال: قلت للامام الصادق ع رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي. قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: يمضي. قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي. قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي. قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته. قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء.

وروايةُ اسماعيل بن جابر أو صحيحته عنه ع قال: ان شك في الركوع بعدما سجد فليمض وان شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه. وموثقة ابن بكير عن محمد بن مسلم عن الامام الباقر ع قال: كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو. وموثقة ابن أبي يعفور: إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، انما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه. ورواية محمد بن مسلم عن الامام الباقر ع: كلما تشكك فيه بعدما تفرغ من صلاتك فامض.

ورواية زرارة عنه ع فاذا قمت من الوضوء وفرغت عنه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوء فلا شيء عليك فيه. وقوله ع: كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرًا فامضه كما هو. وقوله ع: في من شك في الوضوء بعدما فرغ هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك.

وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه الامام ع قال: سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو أم لا؟ قال: اذا ذكرها وهو في صلاته انصرف واعادها، وان ذكر وقد فرغ من صلاته اجزاه ذلك. وقوله ع في الشك في الصلاة بعد خروج وقتها: وان كان بعدما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة. وغير ذلك مما يجده لبيان المقام من الروايات والأخبار. والله اعلم بصحة المقال.

خلاصة الكلام الاستصحاب يجري في الأحكام التكليفية والوضعية الكلية والجزئية والموضوعات عند كثير منا. ولكن الأظهر عدم جريانه الا في الأحكام الوضعية الجزئية لنفس المكلف والموضوعات للأحكام الشرعية والأمور الخارجية التي يترتب عليها أثر شرعي ولو بواسطة أمر عقلي أو عادي فيلحق الحصول إمكان الشك في الواقع. ولابد في الاستصحاب من يقين سابق أو ما هو بحكم اليقين مثل الثبوت بالبينة ولابد فيه من شك لاحق.

أصالة الصحة في فعل المسلم مقدمة على الاستصحاب في الجملة لو وردها في مورد واحد فلو استصحبنا نجاسة شيء وتصدى مسلم لتطهيره حمل على الصحة وثبت طهارته. وقاعدتي التجاوز والفراغ قاعدة واحدة موردها الشك في الشيء بعد تجاوز محله والدخول في غيره.

وهذا ليس من باب الاصلين في التخييري بل مقتضى دلالة الدليل على الاستمرار الى الغاية المذكورة فان العقل يحكم بوجوب الحكم باستمراره من باب وجوب الحكم بمقتضى ما انزل الله ولو كان هو الاباحة لوجوب الحكم بأصل الاباحة وكيفيتها في المباح على المجتهد في مقام الفتوى لوجوبه على الشارع من باب اللطف إذ لا فرق من هذه الحيثية بين الحكم الاقتضائي والتخييري والمناقشة بأنه قد يكون حكم ما بعد الغاية اقتضائيا قد سمعت دفعها فانقدح بما ذكرنا وجه قول المحقق المذكور في مقام بيان جريان استصحابه في الحكم التخييري.

واما على الثاني فالأمر كذلك على ما في بعض نسخ شرح الوافية او فالامر أظهر كما في بعض نسخ شرح العدوي وقد ثبت بما ذكرنا كمال استقامة الكلام على فرض كون هذا الكلام فالأمر كذلك بطريق التشبيه الظاهر في المبا أداة ضعفية المشبه من المشبه به لأن المشبه هو أمر حكم التخييري والمشبه به هو أمر حكم الاقتضائي، ولا ريب أن وجوب الحكم بالاستمرار في الحكم الاقتضائي أشد والدمنه في التخييري فهذا حال الاشكال وجه أصلا على هذه النسخة لأن المراد التشبيه من حيث أصل وجوب الحكم بالاستمرار وإن كان أشد وجوه واستمرار الحكم الاقتضائي هو قاعدة الاشتغال دون التخييري لا يقدح في هذا التشبيه كما لا يخفى.

واما الاشكال على نسخة فالامر أظهر لعدم وضوح الأظهرية في الحكم التخييري وما ذكره شيخنا العلامة في وجهها لا يفيد الا المساواة وهو قوله ولعل الوجه ان الحكم بالتخييرية زمان الشك في وجود الغاية مطابق لأصالة الاباحة الثابتة بالعقل والنقل كما أن الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي كان مطابقا لأصالة الاحتياط الثابتة بالعقل والنقل.

نعم يمكن أن يكون وجه الأظهرية أنه يوجد في الحكم التخييري مطابقا لما يساوى به الحكم الاقتضائي هو اصالة لسهولة الملة وسماحتها وعدم العسر والحرج فيها وعدم حاجته بحسب أصل وجوده وبقائه الى وصول دليل عليه من الشارع بخلاف الحكم الاقتضائي فانه على العكس في جميع هذه الأمور وجودا وبقاء، واما ما في الفوائد من أن المراد وجوب اعتقاد الاباحة فيبنى فلا يلائم المراد المنقول تبعيد عن كلامه غاية البعد لما عرفت من تصريحه لوجوب الحكم ببقاء نفس الحكم وليس هذا من وجوب الاعتقاد به واعادة الى ذلك

فهمه منه التشبيه من حيث الدليل لطابق المعلل بالعلة وقد عرفت ان المراد هو التشبيه من حيث وجوب الحكم بالاستمرار من حيث دلالة الدليل على الاستمرار الى غاية معينة بمنزلة دلالة العلم لانه حيث إن دليل الاستمرار في الخبر ى أيضاً هو قاعدة الاشتغال بضميمة دليله الدال على الاستمرار المذكور وقد عرفت وجه الوجوب ولاداعى الى ارتكاب هذا التكلف ولا داعى لمثل ما اورد عليه شيخنا العلامة الا انا نقول :

لو كان المراد ما ذكره فالمراد وجوب اعتقاد استمراره الظاهرى الثابت بمقتضى الغاية المعلوم المروية بالعلم وادلة الاستصحاب الى زمان القطع بحصول الغاية فان استمرار وجوب الاعتقاد تابع لاستمرار المعتقد وقد عرفت بما حققناه وجوب الحكم بالاستمرار الى القطع بالغاية .

واما ما أورد عليه السيد في شرح الوافية من أن قاعدة الاشتغال يجرى في استصحاب القوم أيضاً : ففيه أنه كيف يجرى في مادة الافتراق بين استصحاب القوم واستصحاب المحقق وهو ما لم يثبت استمرار الحكم أصلا أو يثبت استمراره في الجملة . والحال انه لم يثبت اشتغال أو يدعى زمان القطع بوجود الحكم

قوله : الظاهر عن عدم نقض اليقين انه عند التعارض لا ينقض ومعنى التعارض أن يكون شيئ يوجب اليقين لولا الشك .

أقول : قد عرفت في ذيل أجوبة مختار شيخنا الانصارى جريانه في استصحاب القوم أيضاً بما لا مزيد عليه فراجع مضافا الى أن ظاهره كما انه ان مراده من الغاية أعم من الرافع وغاية انقضاء استعداد الحكم للاستمرار بحيث لا مقتضى له عند حصول الغاية فالشك ح في المقتضى . ولا ريب في عدم الفرق بين أقسام الشك في المقتضى فان صدق ان هناك شيئا يوجب اليقين لولا الشك فمى الجميع والا فلا ولكن قال شيخنا الانصارى بعد نقله

أقول : ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين والشك باعتبار المقتضى لليقين ونفى الشك على أن يكون الشك مانعا عن اليقين فيكون من قبيل تعارض المقتضى للشئ والمانع عنه والظاهر ان المراد بالموجب في كلامه دليل اليقين السابق وهو الدال على استمرار الحكم الى غاية معينة .

[illegible]

ثم اورد عليه أولاً بأن التعارض الذي استظهره من لفظ النقض لابد أن يلاحظ بالنسبة الى الناقض ونقض المنقوض لا بالنسبة الى مقتضي المنقوض الموجب له لولا الناقض.

أقول: بعد تسليم استفادة التعارض من لفظ النقض لا محيص في المقام عما ذكره المحقق لأن التعارض لا يكون الا مع وجود المتعارضين في زمان واحد وهو محال في المقام على سبيل الحقيقة لأن نقض المنقوض وهو اليقين يستحيل وجوده حقيقة مع الشك لارتفاعه بمجرد الشك فلابد أن يكون تعارضه من جهة دليل الحكم الدال على استمراره الى الغاية المفروضة الذي يوجب اليقين ببقائه لولا الشك فالدليل يقتضي اليقين بثبوت الحكم في زمان الشك أيضاً لولا الشك فاليقين وان لم يكن موجوداً حقيقة إلا انه بمنزلة الموجود فاليقين كأنه موجود ويقتضي بقاء الحكم والشك يقتضي ارتفاعه بحكم المقام فكم ما اذا كان نفس اليقين موجوداً عند الشك ووقع بينهما التعارض بخلاف ما اذا لم يدل الدليل على ذلك اذ لا مقتضي لليقين في زمان الشك فلا يتصور شبهة التعارض أيضاً فيخرج ونفعه في ما ذكرنا هناك فراجع.

واورد عليه ثانياً بأن نقض اليقين بالشك لابد من صرفه عن ظاهره وهو نقض صفة اليقين أو أحكامها الثابتة لها من حيث انها صفة من الصفات وذلك لارتفاع هذه الصفة وأحكامها المذكورة حين الشك قطعاً وانه يجب صرفه عن ظاهره كما هو في نقض أحكام اليقين اي الأحكام الثابتة للمتيقن وهو المتيقن بواسطة اليقين فيلاحظ التعارض ح بين المنقوض والناقض واللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما اذا كان المتيقن وأحكامها يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرافع فلا يسقط تلك الأحكام بمجرد الشك في الرافع سواء كان الشك في وجود الرافع او رافعية الموجود، ويبين هذا ما ذكره المحقق من انه فرق بين اعتبار المحقق اقتضاء الدليل استمرار المتيقن سواء اقتضى نفسه الاستمرار أم لا واعتبارنا اقتضاء نفس المتيقن الاستمرار سواء اقتضاه دليله ام لا.

أقول: قوله فيلاحظ التعارض ح بين المنقوض والناقض فيه ان المعروض في الأخبار نقض اليقين واللازم مما ذكره هو التعارض بين الشك وموجب اليقين بالفتح لأن ملاحظة التعا

بينهما لأجل اقتضاء موجب اليقين الاستمرار وانه بمنزلة اليقين.

وما ذكره المحقق بينه وبين موجبه بالكسر وبعد صرف اللفظ عن ظاهره لبس شئ مما ذكره هو وما ذكره المحقق أظهر من الآخر ليدعي كل من ارادة السبب من اللفظ الموضوع للمسبب وبالعكس لولم نقل بأنسبية ما ذكره المحقق هذا كله مع اقتضاء المتيقن الاستمرار بنفسه لا بحكم الامر دليله ودليله يقتضي استمراره لا هو بنفسه الا ان الامور الخارجية التي لا عبرة بالاستصحاب فيها عند المحقق فالتعارض في غيرها بين الدليل والشك، بل اقتضاء الامور الخارجية مثل الرطوبة وحياة زيد وامثال ذلك للاستمرار أيضا انما يثبت بعادة أو تجربة فالتعارض فيها أيضا بين العادة والشك.

والحاصل ان الدليل والامارة فيما يقتضيان ثبوت اليقين في زمان الشك لولا الشك صح ايقاع التعارض بين اليقين والشك وليس ذلك كما قال شيخنا العلامة من أنه لما كان المستصحب المقتضي للاستمرار بنفسه من الاحكام الثابتة في حال اليقين وباعتبار اليقين كان نقض المستصحب واحكامه نقضا لليقين وصح التعارض بينهما بهذه الملاحظة لأنه انما يتعين لولم يكن ذلك بمقتضى الدليل.

والحاصل ان صيرورة اليقين المعدوم بمنزلة الموجود حتى يصلح للمعارضة مستنده دائما الى الدليل فيصير ما ذكره المحقق متعينا وعلى فرض عدم استناده دائما الى الدليل بل قد يكون مستنده اليه وقد يكون مستنده الى اقتضاء نفس المتيقن الاستمرار، فلا محيص عن الاعتراف.

اما بالاجمال في مادة الافتراق لولم يعلم أن المراد من الاخبار ايهما واما بدلالة، واما بدلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب في كل مورد يكون اليقين بمنزلة الموجود سواء كان ذلك لاقتضاء موجبه أم موجبه لا بمصداق المقتضي فيهما معا ولا يعين لشئ منهما والقدر الجامع موجود وهو ما يوجب اليقين لولا الشك لأنه صادق على كل من الدليل والمتيقن الذي يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرافع فتأمل جيدا.

نعم يبقى فرق آخر بين مختار شيخنا العلامة ومختار المحقق وهو ان مختار المحقق يشمل ما اذا كان الشك في الغاية بمعنى غاية اقتضاء المقتضي بأن يدل الدليل على استمرار استعداد الحكم الى غاية معينة -

عند الله تعالى مجهولة عندنا غير مشروطة بالعلم فهو يجرى استصحابه ولكن منع ذلك شيخنا وحصره بما إذا كان المتيقن مقتضيا للاستمرار وحينئذ الشك إنما هو في الرافع فمختاره أخص مطلقا من مختار المحقق

ثم إنه حاذكرنا يظهر قوة من أنه اذا دل الدليل على الاستمرار الى غاية معينة عند الله تعالى مجهولة عند المكلف ولم يشترط بشيء من العلم كان مقتضاه مع قطع النظر عن اخبار الاستصحاب أيضا وجوب الحكم بالاستمرار

نظرا الى القطع بحصول الغاية من غير فرق بين الحكم الاقتضائي والتخييري وانه بملاحظة ذلك يكون اليقين بمنزلة الموجود وبهذا الملاحظة يرتفع التعارض بين الشك ونقض اليقين بظهور ما في قوله :

ثم ان تعارض المقتضى لليقين ونقض الشك يكون بصورة ما مر فيه لأن اليقين بالمقتضي كوجوب الامساك في الزمان السابق كان حاصلا من اليقين بعقد مثبتي مقتضي وجوده وهي ان هذا الآن لم يدخل في الليل وكونه مستفادا من دليل استمرار الحكم الى غاية معينة وهي وجوب الامساك قبل أن يدخل الليل ومن المعلوم ان شيئا من العقد مثبتي لا اقتضاء فيه لوجوب الامساك في زمان الشك لو خلي وطبعه حتى يكون الشك من قبيل المانع منه مع أن المراد بالشك ذو اليقين بالصغرى وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين والكبرى من قبيل المقتضي له حتى يكونا من قبيل المتعارضين بل نسبة اليقين الى العقد مثبتي على نحو سواء كلاهما من قبيل جزء المقتضي .

والحاصل ان ملاحظة المقتضي بالنسبة الى الشك واحكام المتيقن الثابتة لأجل اليقين اولى من ملاحظة النسبة الى الشك ودليل اليقين انتهى كلامه .

توضيح ما فيه أن حقيقة اليقين وان كانت حاصلة بالعقد مثبتي المذكور بين الا ان العمدة هي الكبرى الدالة على استمرار الحكم في النهار الى الليل اذ لولاها لم تفد الصغرى فائدة فاصلا كما لا يخفى لان كما ذكرنا انما هي لا غير ولما في الكبرى فاليقين مستند الى الكبرى كما أن الشك انما راح اليها لان الشك في بقاء الحكم مسبب من الشك في وصول الغاية التي دلت الكبرى على استمرار الحكم اليها فالكبرى لدلالتها على استمراره اليها على النحو المذكور سواء تقتضي ثبوت الحكم بعد اليقين به والشك لما كان في وصول تلك الغاية يقتضي ارتفاع الحكم الذي تقتضي الكبرى ثبوته فالشك مانع عما يقتضيه الكبرى حقيقة ، ويصح أيضا ان يقال أنه مانع عما يقتضيه

اليقين كما عرفت غير مرة فتأمل جيدا.

ولكن هذا كله على فرض دلالة لفظ النقض على ما ذكراه فانه ح يتعين ما ذكره المحقق وقد عرفت فساد هذا المبنى فينهدم ما بنى عليه من أصله. واما التوجيه الذى ذكره أخيرا لكلام المحقق الذى حاصله إن الشك في الغاية من قبيل الشك في تخصيص العام فالمرجع هو العموم ودفعه بما حاصله إن الشك ليس في التخصيص بل انما هو في ضيق المخصص الذى علم تخصيص العام به في زمان الشك نسبة العام والمخصص اليه سواء لأن العام المخصص لا اقتضاء له حتى يتصور نقضه بالشك خصوصا في مثل التخصيص بالغاية فيمكن دفعه بما مر غير مرة أيضا من أن ظهور الدليل في الاستمرار إلى الغاية المذكورة مقتضاه وجوب الحكم باستمراره الى حصول القطع بالغاية.

فالشك في الغاية بهذه الملاحظة يصير من قبيل الشك في أصل التخصيص الذى يجب معه الرجوع الى العموم ولذا يحكم بوجوب الاستمرار حتى في الحكم التخييرى مع قطع النظر عن أخبار الاستصحاب أيضا ولهذا جعل المحقق أخبار الاستصحاب دليلا ثانيا وحكم بوجوب الحكم بالاستمرار مع قطع النظر عنها في جميع الاحكام مع أن عدم الاشتغال لا يجرى في التخييرى فليس ذلك الا لكفاية نفس الدليل الدال على الاستمرار المذكور.

ثم قال هذا كله مع أن ما ذكره في معنى النقض لا يستقيم في قوله ع في ذيل الصحيحة ولكن تنقضه بيقين آخر وقوله في الصحيحة المتقدمة الواردة في الشك بين الثلاث والأربع إلى أن قال ومن المعلوم أنه ليس في شئ منها دليل يوجب اليقين لولا الشك.

أقول: لعل مراده من النقض بأمثال ذلك انما مع أن مورد هما من الموضوعات الصرفة التى ليس فيما مفاد ورود الدليل فيها التى هى أيضا مما يثبت فيها استمرار الحكم الى غاية معينة عند الله مجهولة عند المكلف مع أن الامام ع استعمل لفظ النقض فيها وحكم بوجوب الابقاء وتخصيص المورد غير جائز فلا بد أن يكون ذلك بملاحظة اقتضاء اليقين الاستمرار لا الدليل وهو ما ذكرناه.

ويمكن دفعه بأن عمدة دليل المحقق على مختاره هو الوجه الاول لأنه اعترف بجواز السؤال عن كون الشك في كون الشئ مزيلا كالشك في وجود المزيل أولا باجمال الروايات وان القدر المسلم منها خصوص الصورتين

وان في ذلك القدر أيضا بعض المناقشات نجعلها بالأخيرة مؤيدة للوجه الأول مضافا الى أن الدليل على الاستمرار في موارد النقض هو قاعدة الاشتغال الشاملة للموضوعات الصرفة وبملاحظتها يقع جريان ما يقتضيه لفظ النقض في الموضوعات أيضا وكذا ما يدل على استمرار الأمور الخارجية كما عرفت ثم قال في قوله: في جواب السؤال ثلث فيه تفصيل.

ثم أجاب عنه بما حاصله أن في مفروض كلامه ثبت وجوب ازالة النجاسة واستمراره الى غاية معينة عند الله تعالى، وازالة النجاسة التي هي المأمور بها مفهوم مبين والشك انما هو في ما يتحقق به هذا المفهوم المبين وقد حقق في محله أن المأمور به اذا مبينا وأما ما يتحقق به المأمور به بين الأقل والأكثر كان المورد مجرى قاعدة الاشتغال لا البراءة عن الزائد وأن الحاصل من الجانبة انما هو فيما اذا كان نفس المأمور به مرددا بين الأقل والأكثر كالصلاة مثلا وفي ما نحن فيه قد ثبت بالاجماع والأخبار ان شروط الصلاة ازالة النجاسة وهي مفهوم مبين والشك في ما يتحقق به هذان المفهومان وهذا المعنى وان لم يدل عليه دليل صحيح السند دال دلالة على وجه.

وهذا المعنى وان لم يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقق المذكور بل ظاهر الأخبار هو الأمر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرتين الا أن الانصاف وجود الدليل على وجوب نفس الازالة وان الأمر بالغسل مقدمي للازالة وبهذا يظهر ما في تتمة كلامه وكذا ما في حاشية قول الشهيد ويجوز استعمال الماء النجس والمشتبه لأن المكلف مأمور بازالة كل من الحدث والخبث في ما هو مشروط بها وهي مفهوم مبين يشك في تحققه بالوضوء أو بالغسل بالماء المشتبه بالنجس فلا بد من الرجوع الى قاعدة الاشتغال واستصحاب الحدث والخبث.

أقول على فرض تسليم ثبوت الدليل المذكور على أن المطلوب هو الازالة لا يثبت انه عند المحقق أيضا كذلك ولا سيما في مسألة الاستنجاء الذي اكتفى فيه بالمسح الذي لا يزيل النجاسة في سائر النجاسات ولا في غير محل الاستنجاء فمن أين يعلم أن الواجب فيها أيضا ازالة النجاسة بل الغسل والثابت هو ما ذكره المحقق مضافا الى أنه مناقشة في المثال والاشكال في الرجوع الى قاعدة الاشتغال في ما اذا كان الشك في ما يتحقق به

به المفهوم المبين اذ الحكم بيان ما به يتحقق من شأن الشارع كما في ازالة من الحدث والخبث لانها على فرض
كونها مفهوما مبينا لا يعلم كيفية تحققها الا ببيان الشارع فالحكم بالرجوع الى قاعدة الاشتغال في امثال
ذلك في غاية الاشكال كما اشرنا اليه في بحث البراءة فراجع مضافا الى انا نمنع بأن غرض الشارع من الامر
بازالة الحدث والخبث هو الطهارة فيها لقوله ع لا صلاة الا بطهور ونحوه وهي المأمور به حقيقة وهي مفهوم
غير مبين كالصلاة فالحق وجري البراءة عن الزائد وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا في ادلة الاقوال علمت ان
الاقوى منها هو الاول المشهور وان القول التاسع في عرض سائر الاقوال والله المستعان.

و ينبغي التنبيه على امور وهي بين ما يتعلق بالمتيقن السابق وما يتعلق بدليله الدال عليه وما يتعلق بالشك
في بقائه الاول ان المتيقن اذا كان كليا في ضمن فرد وشك في بقاء ذلك الكلي فاما ان يكون في ضمن فرد
فرد معين ويكون الشك في بقائه من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد واما ان يكون في ضمن فرد مردد بين ما
هو باق وما هو مرتفع جزما ويكون الشك في بقائه من جهة تردد ما هو موجود في ضمنه بين الفردين المذكورين
واما ان يكون في ضمن فرد معين يتيقن الارتفاع.

ويكون الشك في بقائه من جهة احتمال وجود فرد آخر يتيقن البقاء مع ذلك الفرد المتيقن الارتفاع او من
جهة احتمال قيام فرد آخر مقام ذلك الفرد المرتفع مقارنا لارتفاعه بحيث لا يلزم عدم ذلك الكلي فاصلا
بين وجوده في ضمن الفرد الاول والفرد المحتمل حتى يصدق بقاء وجود الكلي في الخارج مع ارتفاع الفرد
الموجود اولا.

اما الاول فلا اشكال في جواز استصحاب الكلي فيه ونفس الفرد وترتيب احكام كل منهما عليه كما لا اشكال في عدم
جواز استصحاب نفس الفرد في شيء من الاخيرين اما في اولهما فلعدم امكان اثبات ان ذلك الفرد هو
الفرد الباقي بالاستصحاب الا على القول باعتبار الاصل المثبت.

واما في ثانيهما فللقطع بارتفاع ذلك الفرد الذي كان يتيقن الوجود كما لا اشكال ايضا في عدم جواز استصحاب
الكلي لتعيين الفرد وترتيب احكامه الا على القول بالاصل المثبت ايضا واما الاشكال في جواز الاستصحاب
الكلي نفسه لترتيب الاحكام المترتبة عليه نفسه في القسمين الاخيرين فنقول لا يخفى الاشكال في جريانه

مطلقاً في أولهما على المختار، والمشهور من اعتبار الاستصحاب مطلقاً حتى في الشك في المقتضي لأن الشك فيه قد يكون في اقتضاء الكلي الموجود في الخارج بقاء، إذ لابد من بقاء الفرد المقتضي للارتفاع فعلى هذا القول لا مانع من استصحابه وترتيب أحكام نفسه عليه.

كما أنه لا مانع من استصحابه إذا كان الشك في الرافع على مختار شيخنا الانصاري أيضاً لأن الشك في بقاء الكلي معاً قد يكون من جهة الشك في الرافع كما إذا كان محدثاً بحدث مردد بين الأصغر والأكبر، ثم توضأ مثلاً إذ حينئذ يشك في بقاء كلي الحدث المردد بين المقتضي للارتفاع بالوضوء وهو الأصغر والمقتضي للبقاء بعده وهو الأكبر إذ لا مانع من استصحاب كلي الحدث وترتيب أحكامه المشتركة بين كل من الأصغر والأكبر كعدم جواز الدخول في الصلاة وعدم جواز مس اسم الله تعالى ونحوه وكتابة القرآن.

نعم لا يمكن ترتيب الأحكام الخاصة بالجنابة مثلاً كعدم جواز الدخول في المسجدين واللبث في سائر المساجد وقراءة العزائم بل يمكن نفي هذه الأحكام بالأصل لما حقق في محله من أنه إذا تردد الحادث بين أمرين شيئين لا يمكن نفي شيء منهما بالأصل ولا إثبات شيء من أحكامهما التي يكون الأصل فيها معارضاً بالأصل، ولكن لو كان لأحدهما أثر زائد على الآخر أمكن نفي ذلك الأثر الزائد بالأصل لعدم معارضته بالمثل ففيما نحن فيه يمكن نفي الآثار الخاصة بالجنابة مثلاً بالأصل لعدم معارضتها بالمثل في جانب الحدث الأصغر.

وأما الأحكام المترتبة على الفرد المشترك فلا يمكن نفي شيء منها بالأصل للعلم بوجود الفرد المشترك فيترتب عليه أحكامه عند العلم بوجوده وكذا عند الشك في بقائه بعد ما عرفت من جريان الاستصحاب فيه ولا فرق في جميع هذه المراتب بين الشك في الرافع كما مثلنا له بالمذكور، وبين الشك في المقتضي على القول باعتبار الاستصحاب فيه كما إذا تردد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلا سنة وكونه حيواناً يعيش مئة سنة فيجوز بعد السنة استصحاب الكلي المشترك بين الحيوانين وترتيب آثاره المختصة به دون آثار شيء من الخصوصيتين بل يمكن نفي آثار كل منهما بالأصل لو لم يكن معارضاً بالمثل بواسطة العلم الإجمالي كما في الشبهة المحصورة.

وتوهم عدم جريان الأصل في الفرد المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل مدفوع أولاً بأنه ليس ما هو مشكوك الحدوث مشكوكاً بالشك البدوي بل

بالشك المسبوق بالعلم الاجمالي الموجب لكون الأصل معارضا بالمثل لأن المفروض انا نعلم بحدوث فرد مردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، لأنه على حدوث فرد ثم علم بارتفاعه وشك في حدوث فرد آخر على فرض حدوثه يكون مقطوع البقاء، فالفرد المقطوع البقاء في مفروض البحث هو احد طرفي العلم الاجمالي فكيف يكون محكوم الانتفاء بحكم الأصل وثانيا بأنه لا يقدح هذا الترديد في استصحاب القدر المشترك مع تحقق أركانه وشرائطه من اليقين السابق والشك اللاحق ونحوهما.

وما ذكره في الوجه الاول لدفع هذا التوهم بتوضيح توهم كون الشك في القدر المشترك مسببا عن الشك في حدوث ذلك الفرد المشكوك الحدوث فاذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزم ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره اذ قد عرفت ان أصالة عدم حدوثه معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد المقطوع الارتفاع ولكن مقتضى الانصاف جريان هذا الأصل في كلا الوجهين ودفع هذا التوهم بأن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم حدوث الأمر الآخر.

نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين وبينهما فرق واضح ولذا ذكرنا انه يترتب عليه أحكام عدم الجنابة في المثال المتقدم انتهى كلامه.

أقول: فيه أولا انه بعد تسليم جريان أصالة عدم حدوث الفرد المقطوع البقاء وترتب لازمه وهو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك لا يحصل لنا الالتزام بارتفاع القدر المشترك لأنه لو كان موجودا في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع فقد ارتفع بارتفاعه والمفروض نفي وجوده في ضمن الفرد المقطوع البقاء بالاصالة ولا ثالث هنا يتحقق في ضمنه وهذا هو ما ذكره المتوهم من لزوم ارتفاع القدر المشترك بأصالة عدم حدوث الفرد المشكوك الحدوث.

وثانيا انه على فرض تسليم عدم ترتب ارتفاع القدر المشترك على ذلك لكن بعد تسليم جريان عدم حدوث الفرد المقطوع البقاء لا يبقى مجال لجريان استصحاب القدر المشترك لأن الشك في بقائه مسبب عن الشك في حدوث ذلك الفرد فاصالة عدم حدوثه حاكمة على أصالة بقاء القدر المشترك.

ولا يخفى أنه لا يرد على ما حققناه لأن أصالة عدم حدوث ذلك الفرد معارضة بأصالة عدم حدوث الفرد المقطوع الارتفاع فيبقى الأصل الحاكم عليه وهو أصالة بقاء الفرد المشترك سليماً عن المعارض الحاكم فانحصر دفعه فيما ذكرنا، وأما قوله: ولذا ذكرنا أنه لو ترتب عليه، ففيه أن الأصل في هذا المثال لا يجري في نفي الجنابة لما عرفت من معارضة بالمثل.

ثم إنه لا يخفى عليك أن ما ذكرنا في عنوان هذا القسم من استصحاب الكلي من تخصيص نفي الإشكال في جوازه بمذهب المشهور وأما كان شيخنا الأنصاري والأولى اختصاص لمذهبهم بل لا ينبغي الإشكال في جريانه على جميع الأقوال غاية الأمر أنه يختص بخصوص ما اختاره صاحب كل قول فمثلاً القائل بالتفصيل بين الشك في الرافع والمقتضي لا مانع عنده من إجراء استصحاب الكلي إذا كان الشك في الرافع، والقائل بالتفصيل بين الأمور الخارجية والحكم الشرعي لا مانع عنده من إجراء استصحاب الكلي إذا كان من الأمور الخارجية والقائل بالعكس بالعكس وهكذا.

والحاصل أنه لم يفصل أحد بين كون المستصحب كلياً من حيث إنه كلي وبين جزئه بمعنى الأول من حيث هو كذلك. نعم فصل الأخباريون بين الحكم الشرعي الكلي وبين جزئه ولكن ليس هذا من جهة كلية الحكم الشرعي الكلي بل من جهة ما سمعت في أدلتهم من ثبوت وجوب الاحتياط والتوقف في ذلك دون الأمر بجريان الاستصحاب في كلي الأمور الخارجية.

وكيف كان فلعل غرض شيخنا الأنصاري من التقييد بمذهب المشهور وهو ما بيان أن مقتضى مذهبهم اعتبار استصحاب الكلي حتى في الشك في المقتضي توطئة لرد ما يظهر من المحقق القمي في الغنائم مع اختياره مذهب المشهور من إنكاره هذا القسم من استصحاب الكلي من جهة أن شيخنا لم يحقق وجهه.

أقول لعل وجه إرادة بيان أن الاستصحاب الذي هو معتبر عند العقلاء ولم أعتقد به إلا كثيراً وذلك لأن اعتبار الاستصحاب عند العقلاء إنما هو لأجل إفادته الظن بالبقاء والحصول الظن بالبقاء إلا فيما ذكروه ولم يذكروا اعتبار هذا القسم منه بناءً على اعتباره من باب التعبد لأنه لم يكن في كلامه هذا

الابعد وبيان شرائط الاستصحاب والاستصحاب عنده ليس الا ما كان الحكم فيه بالبقاء لمجرد الثبوت
واما ما كان لمجرد التعبد فهو عنده غير الاستصحاب بل هو المسمى بقاعدة اليقين ولما عرفت الكلام في
بالاستصحاب المعلوم انه غير مبنى على التعبد بل على الظن، وكان ولا يحصل الظن من هذا القسم اكثره
وفرع عليه رد الكتابى ولا يهمنا نقل كلامه الذى ذكره شيخنا الانصارى وقد ذكره أيضا سابقا وسيجئ
إن شاء الله في الأمر التاسع التداخل ما اورده عليه الشيخ من أنه لا ملاحظة استعداد المستصحب الى آخر
ما نطول لتمام الكلام هناك.

واما الثانى من الأخيرين وهو ما كان الشك في بقاء الكلى مستندا إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم
حدوثه وارتفاعه فقد اشرنا إلى أنه على قسمين لأن الفرد الآخر اما ان يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم
واما يحتمل حدوثه بعده، اما تبدله اليه واما بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع الفرد المعلوم وفي جريان استصحاب
الكلى في كلا هذين أو عدمه فيهما أو الجريان في أولهما دون ثانيهما وجوه منشأ الاول.

إن الكلى في كليهما بقى الوجود سابقا مشكوك البقاء لاحقا ولا يقدح في صدق ذلك كون بعض وجوداته
متيقن الارتفاع وبعضها مشكوك الحدوث لأن المستصحب انما هو الكلى بما هو كلى دون وجوداته الخاصة فالمتيقن
بارتفاع بعضها والشك في حدوث الآخر انما يمنع من استصحاب تلك الوجودات كما تقدم نظيره في القسم السابق
ومنشأ الثانى ان بقاء الكلى في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجى المتيقن سابقا وهو معلوم العدم
في كلا القسمين لأن القدر المتيقن من وجود الكلى فيهما انما هو وجوده في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع
وعلى فرض وجوده أو حدوثه في ضمن الفرد الآخر المحتمل لا يصدق بقاء ذلك الوجود المتيقن على الوجود
الحاصل في ضمن الآخر نظرا الى أنه على فرض صدق البقاء.

لا ريب ان الشك في بقائه في كليهما مسبب عن الشك في حدوث الفرد الآخر معه أو مقارنا لارتفاعه والأصل
عدم حدوثه وهو حاكم على أصالة بقاء الكلى وهذا هو الفارق بين هذين القسمين وبين القسم السابق الذى
اعترفنا بجريان الاستصحاب فيه لأن استصحاب عدم حدوث الفرد المعلوم البقاء هناك كان معارضا بمثله
وكان الاستصحاب الكلى سالما عن الحاكم بخلاف هذين.

واما ما ذكرناه أولا تبعا للشيخ من عدم صدق البقاء في هذين بل جعله نادرا بينهما ويبين ما سبق يمكن دفعه بمنع كون بقاء الكلي بما هو عبارة عن استمرار وجوده الخارجي الخاصي بل لا ريب في صدق بقاء الكلي بما هو في ما لو تعاقب افراده في الخارج بحيث لا يتخلل عدم أصلا بين وجودات الافراد كما يقال أن وجود الحاضر مستمر في بلدنا هذا إذ قبل انقطاع الحصرم مثلا يجيئ الرمان وقبل انقطاع الرمان الليمو وقبل انقطاع الليمو يجيئ الحصرم وهكذا.

والحاصل إنه لا يعتبر في صدق بقاء الكلي استمرار وجوده في ضمن عين الفرد الذي وجد فيه في الآن السابق بل يكفي فيه تبادل أفراده بل انواعه وانما يعتبر عدم تخلل العدم بين وجودات الافراد والانواع.

ومنشأ الثالث انه يحتمل في أول هذين أن يكون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقا فيتردد الكلي المعلوم سابقا بين أن يكون وجوده الخارجي عليه على نحو لا يرتفع بارتفاع ذلك الفرد المعلوم الوجود بأن يكون معه فرد آخر يبقى بعد ارتفاعه وبهذه الملاحظة يصدق استمرار وجوده الذي كان في حال اليقين بوجوده وبين أن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد بأن لا يكون معه فرد آخر كذلك.

فالشك حقيقة في مقدار استعداد ذلك الكلي واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي الا على القول بالأصل المثبت. والحاصل أنه يصدق البقاء واستمرار الوجود الخارجي في أول هذين لما ذكر دون ثانيهما لأن بقاء الكلي في الثاني انما هو بارتفاع وجوده الذي كان في ضمن الفرد السابق وحدوثه ثانيا مقارنا لارتفاع وجوده الأول وهذا لا يصدق عليه البقاء هذا ما ذكره شيخنا الانصاري في وجه الاحتمال الثالث.

واستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول فانه يستصحب السواد وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك ثم شك من جهة اشتباه المفهوم أو المصداق في زوالها أو تبدلها الى مرتبة دونها أو علم اضافة اللاحق ثم شك في زوالها أو تبدلها الى فرد آخر من المضاف.

والعبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق ولذا لا اشكال في استصحاب الأعراض حتى على القول فيها بتجدد الأمثال وسيجيء عدم ابتناء الاستصحاب على المداقة العقلية انتهى كلامه.

ولكنك عرفت أنه بعد في استمرار ملاك الحكم وهو الكلي بما هو كلي في جميع الأقسام لم يكن هذا في جريان الاستصحاب كان أقوى الوجوه هو الأول لأن الكلي بما هو كلي مستمر ولو على المداقة العقلية عند عدم تخلل العدم بين وجوداته الخاصة والحاجة إلى المسامحة العرفية إنما هي فيما إذا كان الملاك هو الوجودات الخاصة بما هي والمفروض خلافه إلا أنه لما كان الشك في بقاء الكلي مسببا عن الشك في حدوث الفرد المقطوع البقاء وكان أصالة عدم ذلك الفرد حاكمة على أصالة بقاء الكلي كان أقوى الوجوه هو الثالث

نعم - يبقى عليه اشكال أشار إليه الشيخ وهو: إن استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استناد الكلي لأنه ليس أثرا شرعيا لعدم حدوث ذلك الفرد. ويمكن دفعه بأنه لما كان استمرار الكلي الذي هو الملاك موقوفا على حدوث الفرد المشكوك مع الفرد المعلوم أو على حدوثه عند ارتفاعه لأن استمراره إنما يتحقق بحدوث حصة أخرى منه في ضمن الفرد المشكوك.

ففي الحقيقة ملاك الحكم في وجوداته المستمرة تلك الحصص الحاصلة في ضمن الأفراد أو الأنواع المتعاقبة وإن لم يكن لخصوصيات الأفراد مدخلية في ملاك الحكم فالحكم المترتب على الكلي بما هو يترتب على الفرد لتحقق الكلي في ضمنه فالفرد موضوع لحكم كل من الكلي والخصوصية فيدور حكمهما مع الفرد وجودا وعدما وإذا عرفت هذا اتضح المناسبة بترتيب على استصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك حكم عدم الكلي أيضا لأن استصحاب عدم الفرد استصحاب لعدم الحصة الموجودة في ضمنه أيضا لا أنه استصحاب لعدم الخصوصية فقط ليلزم العرض من استصحاب عدم حدوث الفرد اثبات تعيين استناد الكلي حتى يكون أصلا مثبتا وعلى عدم اعتباره يبقى استصحاب الكلي سليما عن المعارض فاستصحاب عدم حدوث الفرد عبارة أخرى عن الكلي الذي هو عين تلك الحصة هذا مع أنا لو أغمضنا عن ذلك وسلمنا أنه أصل مثبت.

نقول لنا في جواز استصحاب الكلي في هذه الأقسام على مذهب المشهور القائلين باعتبار الاستصحاب

عند الشك في المقتضى كان لا وجه ان يتمسكوا باستصحاب عدم حدوث الفرد ايضاً على تقديرهم. ولا ريب أنهم لا يفرقون بين الأصل المثبت وغيره ولذا كان معتبرا عندهم كان حاكماً على الاستصحاب الكلي وعلى فرض عدم اعمال الحكومة عندهم يتعارضان ويتساقطان. وأما ثانياً فلأن لا يجوز الاستصحاب الكلي في هذين القسمين على شيء من المذاهب فالمتعين من الوجوه الثلاثة هو الثاني فتأمل جيداً.

ثم أن للفاضل التوني كلاما يناسب المقام وتوضيحا لبعض ما ذكرنا وان فصل بعضه عن الفضل بالخبر قال في محكي كلامه في رد تمسك المشهور على نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية إن عدم المذبوحية لازم لأمرين الحياة والموت حتف أنفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثاني أعني الموت حتف أنفه فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأول لا الثاني وظاهر أنه غير باق في الزمان الثاني ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب إذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم.

قال: وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الأول وفساده غني عن البيان انتهى. قال الشيخ: ولقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره الا أن نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة. إلى أن النجاسة انما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية كما يرشد اليه قوله تعالى الا ما ذكيتم. الظاهر في أن المحرم انما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعا أو بطريق شرعي ولو كان أصلاً.

وقوله تعالى: ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى: فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله ع في ذيل موثقة ابن بكير اذا كان ذكيا ذكاه الذابح وبعض الأخبار المعللة لحرمة الصيد الذي ارسل إليه كلاب ولم يعلم أنه مات بأخذ المعلم بالشك في استناد موته الى المعلم الى غير ذلك مما اشتمل على تعليل الحكم باستناد القتل الى الرمي والنهي من الاكل مع الشك.

ولا ينافي ذلك أي كون النجاسة مرتبة في الشرع على مجرد عدم التذكية الذي هو أعم من الموت

ودل على كون حكم النجاسة مترتبا على موضوع الميتة لأن الميتة عبارة عن كل ما لم يذكّ لأن التذكية أمر شرعي توقيفي فما عدا المذكى ميتة شرعا ولذا رتبت النجاسة على موضوع الميتة.

والحاصل أن التذكية سبب للحل والطهارة وهي أمر وجودي مشروط بأمور وجودية مسبوقة بالعدم فكلما شك في أصل وجودها في الخارج أو في تحقق شيء منها لو وجد ما يحتمل كونه تذكية لكن مع فقد ما شك في دخله فيها فأصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على أصالة الحل والطهارة.

ثم إن الموضوع للحل والطهارة ومقابليهما ليس هو الحيوان حتى يرد عليه ما أورده الفاضل التوني من أنه خارج عن الاستصحاب لأن شرطه بقاء الموضوع والموضوع في المقام قد ارتفع بل الموضوع إنما هو الجلد واللحم ونحوهما أو المأكول بمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة هذا كله على المختار من أن الحرمة والنجاسة من أحكام غير المذكى وأن الميتة عبارة عنه في الشرع لا خصوص ما مات حتف أنفه.

وأما ما يراه بعضهم من أنهما من أحكام خصوص ما مات حتف أنفه وأن الميتة في الشرع عبارة عنه فيشكل إثبات هذا الموضوع بمجرد أصالة عدم التذكية الثابت حال الحياة لأن عدم التذكية السابق حال الحياة المنتهي إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف أنفه لأنه من اللوازم العقلية للمستصحب والأصل بالنسبة إليه أصل مثبت.

ويبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم وهو موت حتف الأنف سليمة عن المعارض وإن لم يثبت بها التذكية لأنها أيضا بالنسبة إليها أصل مثبت لأن الموت حتف الأنف والتذكية على هذا القول من الضدين اللذين لا ثالث فثبوت أحدهما لازم عقلي لعدم الآخر فلا يمكن إثبات التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف كما زعمه السيد الشارح للوافية.

فكما أن أصالة عدم التذكية لا تثبت الموت حتف الأنف وأصالة عدم حتف الأنف لا تثبت التذكية فيتعارضان فلا يمكن إثبات الحرمة والنجاسة بأصالة عدم التذكية كما عليه المشهور بل لا بد من الرجوع إلى قاعدة الحل والطهارة واستصحابهما فيكون وجه الحاجة إلى التذكية بأصالة عدم حتف الأنف مع أن الإباحة والطهارة لا تتوقف عليه لكفاية استصحابهما أن استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما

إذ ثبت به الموت حتف الأنف الذي لا ذبح له الحرمة والنجاسة فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم حتف الأنف لم يكن مستندا للإباحة والطهارة وكان السيد ذكر هذا الوجه ان مبنى تمسك المشهور بأصالة عدم التذكية لإثبات الحرمة والنجاسة على اثبات الموت حتف الأنف بها ثم توفيقهما عليه فيستقيم ح معارضتهم بما سمعت.

أقول قوله فيكون وجه الحاجة الى احراز التذكية. يحتمل أن يكون من كلام الشيخ تفريعا على قوله فيبقى أصالة عدم حدوث سبب النجاسة سليمة عن المعارض ويحتمل أن يكون من كلام شارح الوافية عقيبا للمعارضة بين الأصلين فلا بد من الرجوع الى شرح الوافية، وأيا ما كان بعد تسليم معارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم حتف الأنف لا وجه لدعوى كلونهما على استصحاب الإباحة والطهارة.

والحاصل ان مفروض هذا الكلام ان موضوع الإباحة والطهارة هو المذكى وموضوع الحرمة والنجاسة هو الميتة حتف انفه. والمفروض أيضا هو بيان حكم صورة الاشتباه كما ان المفروض أيضا هو العلم الإجمالي بوقوع واحد من التذكية والموت حتف الأنف في محل الاشتباه فلا ينفك عن معارضة الاصلين اللذين أحدهما حاكم على أصالة الإباحة والطهارة فلا يبقى الأصل الحاكم سليما عن المعارض فلا يكفي في الحكم بالإباحة والطهارة استصحابهما ولا حاجة الى احراز التذكية في موضوع البحث وعلى فرض الحاجة لا يمكن احرازها بالأصل للمعارضة.

ثم ان القائل بأن موضوع الحرمة والنجاسة هو خصوص الميتة حتف انفه لا بد له أن يقول إن غيرهما مباح طاهر وان المرجع في صورة الاشتباه أصالة عدم الموت حتف انفه من غير معارضة بأصالة عدم التذكية لعدم توقف الإباحة والطهارة ح على التذكية ولا أظن احدا يلتزم بذلك بل الوسائط بين المذكى والميتة لا بد ان تلحق بالميتة عند هذا القائل فتختص الإباحة والطهارة بالمذكى فيرجع الى مختار شيخنا الانصاري فالمرجع هو أصالة عدم التذكية من غير معارض.

إلا أن يقول ان الوسائط لما لا نص فيه فالمرجع فيها أصالة الإباحة والطهارة وح ففي صورة الاشتباه يردد المشتبه بين ثلاثة أمور المذكى والميتة والواسطة. ولما لم يمكن تعيين الحادث بالأصل سقط الأصل

نظير هذا الاستصحاب الوجودي وهو استصحاب الضاحك لاثبات وجود الحيوان وهو استصحاب عدم المذبوحية وعدم الحيض لاثبات الموت حتف الأنف اثبات ان الدم ليس بحيض في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية فمثال الأول أن يكون كر في مكان ثم نرى في ذلك المكان ماء ولا ندري انه هو ذلك الكر أم لا فلا يجوز اثبات انه ذلك الماء باستصحاب ذلك الكر.

مثال الثاني أن يكون كر في مكان ثم نشك في بقاء كرية ذلك الماء بعينه بأن نعلم أنه ذلك الماء وانما الشك في زوال كريته فانه يجوز استصحاب وصف الكرية لذلك الماء والمعيار عدم الخلط بين المتصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحل فان استصحاب وجود المتصف أو عدمه لا يثبت كون المحل الذي نشك انه ذلك الشيء المتصف أم لا موردا لذلك الوصف العنواني ولكن استصحاب نفس الوصف للمحل الموجود يقينا وانما نشك في بقاء وصفه يثبت ذلك الوصف لذلك المحل فافهم انتهى كلامه رفع مقامه مع توضيح مني.

أقول: ما ذكره من أنه لا يمكن اثبات الوجود المقارن أو اثبات ارتباط الوجود المقارن بالاستصحاب مما لا اشكال فيه على مختاره لأنه أصل مثبت بالنسبة الى ذلك وهو غير معتبر عنده واما ما ذكره من أنه لا مانع من استصحاب عدم المذبوحية الأزلي وترتيب أحكامه عليه فلا يخلو من نظر بالنسبة الى ما هو محل كلام الفاضل التوني اذ ليس الحرمة والنجاسة من لوازم عدم المذبوحية لأن عدم المذبوحية متحقق حال حياة الحيوان وليس شيء من الحرمة والنجاسة محقق.

نعم ما ذكره حق بالنسبة الى استصحاب عدم الحيض إذ يمكن ترتيب أحكام عدم الحيض وان لم يمكن اثبات الارتباط ولا الاستحاضة، إلا أن يدفع بأن الحرمة والنجاسة وان لم يكونا من أحكام أصل تحقق عدم المذبوحية ولكنهما من أحكام بقائه حال عدم الحياة ولا يعتبر في الاستصحاب أن يكون الحكم الذي يراد ترتيبه عليه ثابتا للمستصحب في جميع مراتب وجوده بل يكفي ثبوته له على فرض بقائه في حال الشك وان لم يكن ثابتا له حال اليقين بوجوده كما عن جماعة نظير استصحاب حياة الزوجة مثلا الى يوم الفطر لاثبات وجوب الزكاة الفطرة على الزوج اذ لم تكن الزكاة عليه حال اليقين بحياة الزوجة لعدم

من الأطراف وكان المرجع أصالة الإباحة والطهارة أيضا من غير معارض بل الحكم كذلك أيضا لو كانت الوسائط لمحضة بالمذكى لما سقط الأصول الموضوعة أيضا ثم قال : لكن هذا كله على قول ذلك البعض من تعليق الحكم على عنوان الميتة وأنها ما عرض لها الموت حتف الأنف .

وأما إذا قلنا بتعليق على لحم لم يذك حيوانه أو لم يذكر اسم الله عليه أو تعليق الحل على ذبيحة المسلم أو ما ذكر اسم الله تعالى عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل وأنه لا ينافي ذلك تعلق الحكم في بعض الأدلة بالميتة كالمستثنى في قوله تعالى : قل لا أجد في ما أوحي إلي ، وكقوله ع : ما علمت أنه ميتة فلا تأكله أو مفهوم قوله لا بأس بما لم تعلم أنه ميتة ولا تعليق الحل على ما لم يكن ميتة في بعض آخر كقوله تعالى قل : لا أجد في ما أوحي إلي محرما من حيث المستثنى منه أو اعترفنا بتعليق الحكم على الميتة ولكن قلنا أن الميتة هي ما زهق روحه مطلقا خرج منه ما ذكي فإذا شك في عنوان الخروج فالأصل عدمه لما عرفت أن التذكية أمور وجودية مسبوقة بالعدم فلا محيص من قول المشهور .

ثم إن ما ذكره الفاضل التوني من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد صحيح وقد عرفت أن التحقيق عدم جواز استصحاب نفس الكلي لترتيب حكم الكلي أيضا في أمثال ذلك فضلا عن إثبات الخصوصية لحكومة استصحاب عدم الفرد عليه ، وإن كان الحق عند الشيخ التفصيل الذي مر فالأشبه الإشكال في عدم المذكى بوجه من قبيل الضاحك حتى نظر من حيث أن العدم الأزلي مستمر مع حياة الحيوان وموته حتف الأنف فلا مانع من استصحابه وترتيب أحكامه عليه عند الشك وإن قطع بتبدل الوجودات المقارنة بل لو فرض العدم .

جوابا بأن الاستصحاب في القسم الأول من الكلي كان الاستصحاب في الأمر العدمي المقارن للوجودات خاليا عن الإشكال إذا لم يرد به إثبات الموجود المتأخر المقارن له نظير إثبات الموت حتف الأنف المقارن لعدم التذكية أو لم يرد به إثبات ارتباط الموجود المتأخر المقارن له به .

كما إذا فرض الدليل على أن كل دم تقذفه المرأة ولم تكن حيضا فهو استحاضة فإن استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم حتى يصدق عليه أنه ليس بحيض فيحكم عليه بأنه استحاضة إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المحكوم عليه بأنه ليس بحيض ويجيء

دخول وقت الزكاة عليه وانما يجب على فرض بقائهما الى دخول وقتها الى غير ذلك ولكنه انما يتم على فرض تسليم إن كان الحكم المذكور لعدم المذبوحية ولكنه غير مسلم عند الفاضل التوني لأنه صرح بأنه للموت حتف الأنف .

وقد اعترف بأنه مما لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي ودفعه بأن الحكم المذكور انما هو لغير المذكى لا للميتة حتف انفه رجوع إلى الايراد السابق ولعله قوله فافهم اشارة الى بعض ما ذكرنا .

الامر الثاني - انه قد علم من تعريف الاستصحاب واولته إن مورده الشك في البقاء وهو استمرار وجود ما كان موجودا في الزمان السابق ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئا فشيئا على التدريج كالتكلم والحركة ونحوهما وكذا في المستقر الذي يؤخذ الزمان قيداله الا انه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري في القسمين الآخرين بطريق اولى لانه اذا جرى فيما لا استقرار لذاته فجريانه فيما له استقرار بحسب الذات وانما قيد بالزمان الذي لا استقرار له اولى .

واما القسم الثاني فلم أفهم وجه الاولوية التي ادعاها فيه فيما الا ان مثل الزمان في عدم اجتماع اجزائه في الوجود الخارجي بل نقض المدقق عدم الفرق بين الأجير والزمان أيضا لانه اذا أخذ الزمان قيداله كان مثل الزمان في الوجود لاستحالة بقاء المقيد بعد انتفاء قيده .

وكيف كان وقد تقدم من بعض المحدثين ان استصحاب الليل والنهار من الضروريات ولكن التحقيق انه لا ينبغي الاشكال في عدم جريانه في شيء من الاقسام لو بني على المدقق لان ما علم وجوده سابقا يقتضي الارتفاع لاعتقاد ما شك في وجوده لا ما يقتضي الحدوث سابقا هذا مجمل القول في الاقسام الثلاثة .

واما تفصيله فنقول اما العلامة بعنوانه لو اخذ المستصحب في القسم الاول مجموع الليل او النهار ولوحظ امرا خارجيا واحدا وجعل بقاؤه عبارة عن عدم تحقق جزئه الأخير او عن عدم تحقق أول جزء من مقابله استنادا الى ان بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور فيه أهل العرف من

البقاء فوجود الليل مثلاً عندهم عبارة عن وجود أول جزء منه وبقائه عبارة عن وجودات أجزائه المتدرجة في الوجود فيطلقون البقاء ما لم ينقض جميع أجزائه ويحتمل أن يكون النهار عندهم للقدر المشترك بين أزمنة يكون فيها الشمس فوق الأرض والليل تحت الأرض والبقاء على حقيقة المنحصر في القدر المشترك.

وكيف كان فلو أخذ المستصحب على أحد الوجهين لصدق أن الشيء كان على يقين من وجود الليل مثلاً شك فيه فالعبرة عندهم بالشك في وجود أجزائه اللاحقة واليقين بتحقق الجزء الأول وإن كان يتحقق نفي الليل حقيقة بتحقق نفي زمان الشك. وإنما عبرنا بالبقاء في توجيه الاستصحاب لأن نظرهم إنما كان إلى الزمانيات لا نفي الزمان لأن الغرض الأصلي هو الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية الكلية التي هي من الزمانيات ولا يتعلق لهم غرض بنفي الزمان من حيث هو كما هو موضوع بحثنا هذا ولو وجد الاستصحاب فيه أحياناً فإنما هو فيما أخذ فيها الموضوع حكم شرعي أو لتعميم البقاء لمثل ما ذكرنا في تصوير بقاء الزمان ساعة.

ثم إنه قال شيخنا العلامة إن هذا المعنى للبقاء على تقدير صحته والإغماض عما فيه لا يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع في النهار أو الليل إلا على القول بالأصل المثبت مطلقاً ولو لم تكن الواسطة خفية أو على بعض الوجوه الآتية الذي هو كون الواسطة خفية ولو بنينا على ذلك أغنانا ما ذكرنا من التوجيه للبقاء استصحاب آخر لأمور متلازمة مع الزمان كطلوع الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة وعدم وصول القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها.

أقول لا ريب أن بناء العرف على استصحاب نفي الليل والنهار ونحوهما بالتقريب الذي ذكرنا وإذا كان المستصحب نفي الليل والنهار فلا حاجة إلى أن يترتب عليه كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من الليل والنهار وإنما يترتب عليه الأحكام الشرعية الثابتة لليل والنهار بلا واسطة ولا يلزم كونه أصلاً مثبتاً.

ثم قال: فالأولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جاريا كعدم تحقق حكم الصوم والافطار عند الشك في هلال رمضان أو شوال، ولعله المراد بقوله ع: في المكاتبة المتقدمة في أدلة الاستصحاب اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية. إلا أن جواز الافطار أو وجوبه لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي الا بناء على جريان الاستصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءة لكون صوم كل يوم واجبا مستقلا فاليوم المشكوك في كونه من رمضان يكون الشك في وجوب صومه شكا في أصل التكليف المستقل والأصل فيه البراءة من غير اشكال.

أقول مضافا الى أنه كيف يمكن التمسك باستصحاب الحكم المترتب على الزمان الذي لازمه كون الزمان مأخوذا في موضوعه مع أنه يشترط في استصحاب الحكم احراز الموضوع المفروض عدم امكانه ان التحقيق أن يقال أنه بعد ما سمعت من أن أهل العرف يستصحبون نفس الزمان على أحد الوجهين اللذين ذكرناهما لا يبقى الاشكال في أن غرض الامام أيضا هو استصحاب شعبان ورمضان ويتفرع عليه عدم وجوب الصوم في الأول ووجوبه في الثاني على ما هو مقتضى استصحاب الموضوع ولا يلزم كون الأصل مثبتا.

وأما القسم الثاني - أعني الزمانيات التدريجية الغير القارة كالحركة والتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم ونحوها فالظاهر مقتضى ما سمعت في الليل والنهار ونحوهما جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن فيها أن يفرض أمرا واحدا مستمرا بنظر أهل العرف ولو بملاحظة استمرار تجدد أجزائه نظرا لما ذكرنا من الوجهين في نفس الزمان فيفرض التكلم مثلا مجموع أجزائه المتدرجة أمرا واحدا يشك في بقائه لأجل الشك في قلة أجزائه وكثرتها فيستصحب ما نفسه بمعنى الحكم ببقاء أجزائه أو القدر المشترك بين الاجزاء، والقدر المشترك يتصور على ثلاثة وجوه:

أحدها - القدر المشترك بين الاجزاء بصدق التكلم على كل منها نظير ما ذكرناه في استصحاب الليل والنهار ولا بد في هذا الوجه أن يفرض مطلوبية مقدار اجزاء الكلام وانما الشك في الفراغ منه حتى يتحقق بتمامه للوجهين الآخرين.

ثانيها - القدر المشترك بين الكلام القليل الاجزاء والكثير الاجزاء الذي هو من القسم الثاني من أقسام الكلي

المردد بين الفرد اليقيني الارتفاع وبين الفرد اليقيني البقاء.

ثالثها - الفرد المشترك بين الفرد اليقيني الوجود الارتفاع وبين الفرد المشكوك الحدوث الذي هو من القسم الثالث من أقسام الكلي ولا اشكال في جواز استصحاب الفرد المشترك بالوجهين الأولين كما لا ينبغي الاشكال في عدم جواز استصحابه بالوجه الثالث لما عرفت في التنبيه السابق من أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد المشكوك الحدوث فأصالة عدم حدوثه حاكمة على أصالة بقاء الكلي فظهر مما ذكرنا أنه لا وجه لتخصيص شيخنا العلامة استصحاب الفرد المشكوك بالوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي ذكرناها كما ظهر منه أيضاً أنه لا وجه لما ذكره في الدعوى ايراداً على استصحاب الفرد المشترك بالمعنى الذي ذكره.

من أن الشك في بقاء الفرد المشترك ناش عن الشك في حدوث جزء آخر من الكلام والأصل عدمه فهو محكوم لارتفاع الفرد المشترك فهو من قبيل القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر السابق انتهى.

ووجه ضعفه أن ما ذكره في مقام الاختيار قسم من استصحاب الفرد المشترك وما ذكره في الدعوى قسم آخر وكلاهما متصوران في استصحاب الكلي فلا وجه لدفع الأول بالثاني لأن الشك في الأول ليس مسبباً عن الشك في حدوث جزء آخر من الكلام حتى يكون الأصل عدم حدوثه بل الشك ناش من تردده بين فردين أحدهما مقطوع الارتفاع والآخر مقطوع البقاء وأصالة عدم حدوث مقطوع البقاء معارضة بأصالة عدم حدوث مقطوع الارتفاع فيبقى أصالة بقاء الفرد المشترك سليمة عن المعارض بخلاف الثاني فإن أصالة عدم حدوث الجزء الآخر.

الذي هو عبارة عن الفرد الآخر ليست معارضة لشيء والمفروض أن الشك في الكلي مسبب عنه فيكون الأصل فيه حاكماً على الأصل في الكلي ومراده من الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني والقسم الثالث المنقسم إلى قسمين فالقسم الثالث منها هو القسم الثاني من قسمي القسم الثالث لا مطلق الثالث الشامل لقسميه كما لا يخفى ومراده بالقسم الأول هو القسم الذي جعل في الأمر السابق ثانياً وانما عبر عنه بالأول لأنه أول أقسام الاستصحاب الكلي الذي هو محل الاشكال وهي الثلاثة الأخيرة لما عرفت أن الأول الحقيقي وهو أول الأربعة مما لم يكن فيه اشكال لا في استصحاب الكلي ولا في استصحاب الفرد.

وكيف كان نتصور في استصحاب الحكم ونحوه جميع أقسام استصحاب الكلي غير أول قسمي القسم الثالث وهو أن يعلم بوجود فرد معين ويعلم ارتفاعه أيضاً ولكن يحتمل وجود فرد آخر مع ذلك الفرد بكون ذلك الفرد الآخر المحتمل الوجود على فرض وجوده يقتضي البقاء بعد ارتفاع ذلك الفرد المعلوم الوجود ووجه تصور هذا القسم واضح في مثل الحكم لعدم امكان صدور فردين من الكلام لحكم واحد في زمان واحد.

نعم يتصور بالنسبة الى متكلمين فلو تعلق حكم بالقدر المشترك فالثاني لهذا الفرض دخل هذا الفرض أيضاً في محل الكلام والكلام في جميع الأقسام قد ظهر لك مما سمعت في الأمر السابق ولعل قوله: فافهم اشارة الى بعض ما ذكرنا. ثم ان الرابطة الموجبة لعد شيء من الكلام فرداً واحداً موكولة الى العرف فالمشتغل بقراءة القرآن أو الدعاء بعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي فرداً واحداً من الحكم فاذا اشتغل بذلك الداعي ثم شك في بقاء اشتغاله في زمان لأجل الشك في حدوث الصارف أو في مقدار اقتضاء الداعي فالأصل عدم انقطاعه.

وأما اذا علم بفراغه عن الحكم بالداعي المفروض وشك في حدوث تكلم لداع آخر فالأصل اذا شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية وعدمه بسبب اقتضاء الطبيعة لقذف الرحم الدم وعدم انقطاعه.

وذلك لأن ذلك الاقتضاء مسبب عن حرارة ورطوبة في المزاج تقتضيان قذف الرحم الدم ما دام المزاج باقياً على قوته وعدم بلوغ سن اليأس الذي يحصل فيه البرودة التي تقتضي عدم حصول دم زائد في المزاج يوجب قذف الرحم اياه. ولا ريب ان الحرارة والرطوبة المذكورتين من الأمور القارة وكذا ما هو مسبب عنها.

وأما الأمر الثاني فانما هو خروج الدم ليس الا ولا ريب ان المستصحب المذكور ليس خروج الدم وكذا فيما إذا شك في اليأس خروج الدم فإن استصحاب الحيض ليس استصحاب خروج الدم بل انما هو استصحاب لاقتضاء الطبيعة لقذف الحيض في كل شهر وهو امر ثابت. وعلى هذا فالذي يناسب المقام من ذلك هو ان مقاعد السبعة ايام ومثلاً حيضة واحدة هو وجود ذلك الاقتضاء في مزاجها ما لم يبلغ سن اليأس في كل شهر فالدم الذي يخرج في ايام العادة لما كان مستنداً الى امر واحد هو ذلك الاقتضاء في الشهر

بحد مجموعه وما دام حينئذ واحدة فما الاستصحاب الجاري في نفس الدم ما لحق بعضه بعده. ومنشأ اختلاف الفقهاء في اجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف انظارهم في ملاحظة ذلك المتصرم امراً واحداً او حوادث متعددة والانصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمها في بعض والتباس الامر في ثالث.

واما القسم الثالث - وهو ما كان مقيداً بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه لا عند القطع بانقضاء الزمان ولا عند الشك في بقائه لان الشيء المقيد بزمان خاص في ذلك لا يعقل بقاؤه بعد انقضاء ذلك الزمان لان البقاء وجود الموجود الاول في الآن الثاني، والمفروض ان بقاء المستصحب ببقاء الزمان الذي اخذ قيداً فيه وعند القطع بانقضاء الزمان يقطع بعدم بقاء الموضوع.

وعند الشك في بقاء ذلك الزمان يشك في بقاء الموضوع لان المفروض تقيده بذلك الزمان وقد عرفت الاشكال في جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية لكون متعلقاتها هي الافعال المتصرمة المتحيثة التي لا بقاء لها وجوداً وعدماً في تعلق الحكم ومن جملتها الزمان.

نعم يمكن اجراء الاستصحاب في الحكم المقيد بالزمان عند القطع بانقضاء ذلك الزمان والشك في ارتفاع الحكم بما يشك في ثبوته بعد الشك في انقضاء استعداده كما اذا امر المولى عبده بالجلوس من الصبح الى بقاء الظهر ثم اخبره مخبر ثقة قبل الظهر بان المولى امره بالقيام فشك في الجلوس ان كان امره بالجلوس مجملاً مردداً بين ارادته الجلوس في جميع الزمان الواقع بين الصبح والظهر وبين ارادته مطلق الجلوس الذي يحصل امتثاله بمطلق الطبيعة فيستصحب وجوب الجلوس على القول باعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضي. فتحصل ان عدم امكان استصحاب الحكم المقيد بالزمان انما هو عند القطع بانقضائه او الشك في بقائه.

ومما ذكرنا ظهر وهن ما وقع لبعض الافاضل من تخيل معارضة استصحاب عدم الامر الوجودي المتيقن سابقاً باستصحاب وجوده وزعم ان القدر المتيقن من وجود الامر الوجودي هو وجوده في القطعة الاولى من الزمان والاصل عند الشك بقاؤه على العدم الازلي لعدم العلم بانقلابه الى الوجود الا في القطعة السابقة من الزمان فقال في تقريب تعارض الاستصحابين انه اذا علم ان الشارع امر بالجلوس يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم وجوبه في ما بعده.

فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع وعلم
بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك
فهاهنا شك ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين اولى من ابقاء حكم الآخر.

فان قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك، وهو اليقين بالجلوس لان الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل
قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة امر الشارع فشك يوم الخميس مثلا حال ورود الامر في ان الجلوس غدا
هل هو مكلف به بعد الزوال ايضا ام لا واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك الى
وقت الزوال انتهى.

ثم اجرى ما ذكره من تعارض استصحاب الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض يشك في بقاء
وجوب الصوم معه وفي الطهارة اذا حصل الشك فيها لاجل المذي وفي طهارة الثوب النجس اذا غسل مرة فحكم في
الاول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه الاصلي قبل وجوب الصوم وفي
الثاني بتعارض الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة بعد المذي وفي الثالث
بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقاة البول سببا للنجاسة بعد الغسل مرة
فيتساقط الاستصحابات في هذه الصور.

الا ان يرجح احد استصحاب آخر كالحكم على استصحاب العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية
رافعا. قال: ولو لم يعلم ان الطهارة ما لا يرتفع الا برافع لم نقل فيه باستصحاب الوجود. ثم قال: هذا في الامور
الشرعية، واما الامور الخارجية كاليوم والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع
في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب
وجودها انتهى.

وفيه اولا: ان الامر الوجودي المجعول ان لوحظ الزمان قيدا له او لمتعلقه بان لوحظ وجوب الجلوس المقيد
او الجلوس المقيد او الجلوس المقيد بكونه الى الزوال شيئا والمقيد بكونه بعد الزوال شيئا آخر متعلقا للوجوب
على فرض وجوبه بعد الزوال ايضا او لحكم آخر على فرض عدمه بعده فلا مجال للاستصحاب الوجوب للقطع

بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل صوم يوم الخميس إذا شك في
وجوب صوم يوم الجمعة وان لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس أو الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم
لأنه إذا انقلب العدم الى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه في ازيد
والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لابد من ابقائه فلا وجه لاعتبار عدم السابق اليقيني
الا ارتفاع بل لابد من ابقاء ارتفاعه اليقيني الملازم للوجود الذي انقلب اليه العدم السابق. وما ذكره
في تعريف استصحاب العدم وان الشك فيه متصل باليقين من أن الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال معارض
ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس مدفوع بأن ذلك إنما حيث كان مفروضا بعد اليقين بوجوب الجلوس
الى الزوال يوم الجمعة بصيرورته لاجل حكم الشارع بابقاء كل حادث لا يعلم مدة بقائه كما لو شك قبل حدوث
حادث في مدة بقائه.

فتحصل أن الموجود في الزمان الاول أن لوحظ مغايرا من حيث القيود المأخوذة فيه التي من جملتها الزمان
للموجود في الزمان الثاني بأن يكون الزمان الاول قيدا للاول والثاني قيدا للثاني كان أن يكون الزمان
الاول قيدا للاول والثاني قيدا للثاني كان لازمه كون الموجود الثاني حادثا مغايرا للحادث الاول فلا
مجال لاستصحاب الوجود إذ لا يتصور البقاء للوجود الاول بعد فرض كون الزمان الاول من مقوماته
وان لوحظ متحدا مع الثاني لا مغايرا له الا من حيث ظرفية الزمان فالقادح عن حقيقته حيث لوحظ
ظرفا صرفا له فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود مع أنه انقلب الى الوجود يقينا.

وثانيا أنه بعدما عرفت من عدم جريان الاستصحاب الوجودي الا على تقدير كون الزمان ظرفا صرفا يكون
الشك في الاستصحاب الوجودي في أن الحكم مختص بالزمان الاول أو مستمر الى زمان الشك فيرجع الشك
في استصحاب العدم أيضا الى أن الحكم المجعول للشارع هل هو مختص بالزمان الاول أم مستمر الى ما بعد الزوال
وما بعد الغد وما بعد الغد وهكذا فاستصحاب عدم جعله بعد المذكورات عبارة أخرى عن استصحاب
عدم جعل الحكم المستمر فيعارض باستصحاب عدم جعل المختص بالزمان. وبعبارة أخرى المسألة من
قبيل الشك في الحادث المردد بين أمرين فالعلم الاجمالي بحدوث أحدهما المانع من اجراء أصل العدم

في شيء منها وإذا لم يجر الأصل الحكمي بقي الأصل الوجودي بلا معارض.

وثالثاً ـ إن ما ذكره من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشك في الرافع غير مستقيم لأنا نعلم أن الشارع جعل الوضوء علة تامة للطهارة وأن الطهارة مقتضية للاستمرار لم يرفعها رافع وبعد مجيء المذي إنما يشك في أن المذي رافع لها أم لا. وكذا الكلام في نجاسة الثوب بملاقات البول للعلم بها مستمرا ما لم يرفعها رافع وإنما يشك في رافعية الغسل مرة ولين الشك في شيء منها في مقدار سببية السبب حتى يجري أصالة عدم سببية بعد المذي أو بعد الغسل مرة.

بل لنا أن نقول على فرض كون الشك كما ذكره يكون المقام من قبيل الشك في انتفاء المقتضي وقد حققنا اعتبار الاستصحاب فيه فيستصحب انتفاء الطهارة بعد المذي وانتفاء النجاسة بعد الغسل مرة لأن الشك مسبوق بجعل الشارع للسببية وإنما يشك في مقدار السببية فيستصحب لأن السببية بعد المذي والغسل مرة على فرض ثبوتها في زمان الشك تكون بالجعل الأول لا بجعل على حدة حتى يجري استصحاب العدم وبذلك ظهر الجواب عن الاعتراض الذي ذكره شيخنا الأنصاري بقوله: فإن قلت إنا نعلم أن الطهارة بعد الوضوء قبل الشروع لم تكن مجعولة.

توضيح ما فيه أن الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي سواء كان من قبيل الشك في المقتضي أم في الرافع كان مقتضى عموم أدلة الاستصحاب هو الحكم بثبوتها بعده لأنها متيقن الوجود في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق وقد عرفت أنها لو كانت ثابتة بعده يكون ثبوتها بالجعل الأول حتى يكون مقتضى الاستصحاب عدمها وكان شيخنا الحلاوة.

أجاب عنه بأنه لا بد أن يلاحظ أن منشأ الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي هو الشك في مقدار تأثير المؤثر وهو الوضوء وأن المتيقن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده أو أن المتيقن قطعاً تأثير الوضوء إحداث أمر مستمر لولا ما جعله الشارع رافعاً فعلى الأول لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً لأن المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء والأصل عدم التأثير مع وجوده إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب فهو نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح كوضوء التقية بعد زوال التقية لا من قبيل الشك في ناقضية المذي لأن الشك في أن الرخصة

[illegible]

يعتبر في موضوعه أن يكون المشكوك البقاء مقتضيه للاستمرار حين الشك وانما وقع الشك في بقائه للشك في ثاخصيته الشئ الموجود والمفروض هنا هو الشك في الاقتضاء، وعلى الثاني لا معنى لاستصحاب العدم إذ لا شك في ثابتيه الموثر حتى يوخذ بالمتيقن انتهى.

اقول: قوله إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب. لا يخفى أنه من قبيل الاستصحاب عند الشك في المقتضي كما تمسك به على مذهب المشهور لا على مذهبه وعلى هذا كان ينبغي له أن يجرى هذا الاستصحاب في المسبب الذي هو حكم الشارع بثابتية الوضوء والطهارة لأنه حاكم على الاستصحاب المسبب ولا وجه للأخذ به بالمتيقن او أصل العدم في المشكوك بعد ما سمعت من كونه يقتضى الوجود سابقا ومشكوك البقاء لاحقا لأنه على فرض بقائه يكون باقيا بالاقتضاء الأول لا بإنشاء جديد حتى يمكن نفيه بالأصل والمفروض اعتبار الاستصحاب في الشك في المقتضي ولذا تمسك به في المسبب.

ورابعا انه فرق الاستصحاب العدمي في مقام تقرير التعارض بما هو صريح في أن الشك في انتفاء المقتضي ومع هذا كيف يعقل أن يتحقق الشك في وجود الرافع او في جعل الشارع شكوك الرافعية وانما مع ما عرفت من أن الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود انما يعقل بعد احراز اقتضاء الاستمرار لكون الشك من حيث وجود الرافع وجودا أو رافعا وعلى هذا لا يمكن أن يجمع مثلا استصحاب عدم جعل الشارع طهارة بعد المذي مع استصحاب عدم الرافع أو عدم جعله المذي رافعا في حق مجتهد واحد مثلا في آن واحد حتى يتكلم في أن الثاني المذي رافعا في حق مجتهد واحد مثلا في آن واحد حتى يتكلم في أن الثاني حاكم على الاول أم لا.

ويمكن دفعه بأن يكون الشك في جعل الشارع طهارة بعد المذي انما يكون من قبيل الشك المقتضي بالنسبة إلى حكم الشارع وهو مما يمكن اجتماعه مع الشك في جعل المذي رافعا للطهارة فالشك في الاقتضاء انما هو بالنسبة إلى حكم الشارع والشك في الرافع انما هو بالنسبة الى الطهارة التي هي حالة المكلف وعدم اجتماع الشك في المقتضي والرافع انما هو بالنسبة الى شئ واحد وفيما نحن فيه ليس كذلك.

وخامسا - أنه على فرض اجتماعهما لا يكون الثاني حاكما على الاول بل مرجع الشك فيهما الى شئ واحد وهو أن المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة فإن جعل الطهارة بعد المذي عدم جعل المذي رافعا وان جعله

وانما لم يجعل الطهارة في كل منهما طرف العلم الاجمالي وليس الشك في شيء من طرفي العلم الاجمالي سببا عن الشك في الآخر كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في شيء واحد وكما في الشبهة المحصورة.

نعم يستقيم ذلك فيما اذا كان الشك في وجود الرافع المعلوم الرافعية أو رافعية الشيء الموجود من جهة الاشتباه في الموضوع الخارجي كما اذا كان متطهرا وشك في الحدث أو شك في كون الخارج بولا أو غيره فالحق [illegible] لأن الشك في بقاء الطهارة ح مسبب عن الشك في الرافع أو الرافعية. فيما نحن فيه يتساقط الأصلان للعلم الاجمالي بارتفاع الحالة السابقة في أحدهما لكن هذا كله مع التنزل والمماشاة مع الخصم والا فقد عرفت أن التحقيق عدم جريان استصحاب عدم الجعل فيبقى استصحاب الطهارة سليما عن المعارض.

بقي هنا شيء وهو ان الشيخ بعد الاعتراف بكون استصحاب عدم الرافع حاكما في الشبهة الموضوعية قال: الا أن الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالي بجعل أحد الأمرين في حق المكلف غير جار وان أراد به استصحاب عدم الرافع في الشبهة الموضوعية فلا ريب ان في جميع موارد الشك في رافع الطهارة في هذا العلم الاجمالي موجود إذ لو وجد الرافع جعل في حقه الحدث ولو لم يوجد جعل في حقه الطهارة وان اراد به غير مورد الحكومة فقد علم جوابه يمنع الحكومة [illegible] فلا بد من التأمل.

ومما ذكرناه من تعارض الاستصحابين على نحو ما ذكره ما لا اختصاص له بالأمور الشرعية بل قد يجري في بعض الأمور الخارجية لأن صحة جريان استصحاب العدم عند الشك هو أخذ الزمان قيدا وكون الحالة في زمان الشك غير الحالة في زمان اليقين واما الرطوبة في زمان الشك فحدث آخر مسبوق بالعدم والأصل عدمه وذلك لأن بقاء الرطوبة انما يكون فيما اذا كانت الرطوبة الحاصلة حال اليقين كثيرة تصلح للبقاء الى آن الشك والأصل عدم حدوث القدر الزائد الذي يبقى اليه.

نعم لا يتصور تعارض الاستصحابين بالنسبة الى كل جزء جزء من اجزاء الليل والنهار لأن الجزء المتيقن الوجود سابقا متيقن الارتفاع والجزء المشكوك الوجود لاحقا متيقن العدم سابقا فالاستصحاب الجاري فيها انما هو استصحاب الوجود عند تحقق أول جزء منها على النحو المتقدم أو استصحاب العدم عند عدم تحقق شيء من اجزائها والشك في وجود أول جزء منها.

وكذا الحياة لأن بقائها إلى الأبعد دون جزء آخر منها في زمان الشك وإن كان لو بني على التدقيق بأخذ الزمان
قيداً لكل جزء من أجزائها لزم كون كل منها حادثاً مسبوقاً بالعدم لأن الحياة المقيدة بزمان الشك مسبوقة بالعدم
والأصل عدم حدوثها بل لو بني على هذه المداقة لجرى أصل العدم في جميع الأمور الخارجية المشتبه إلى زمان
الشك كما في الأمور التدريجية كما أنه لو بني على المتعارف عند أهل العرف لم يجر استصحاب العدم في الأمور
التدريجية أيضاً لأن الزمان ليس مأخوذاً على وجه القيدية عندهم فالاستصحاب المعتبر عندهم في أمثال المقام
إنما هو الاستصحاب الوجودي من غير فرق بين الأمور التدريجية وغيرها.

وأما الأمر الثالث. وهو عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي فقد عرفت أن الكلام فيه ما تقدم في
تحرير محل النزاع عند بيان أقسام المستصحب بحسب دليله الدال عليه وأنه قد يكون هو العقل وقد يكون
غيره فواضح لأن الملاك في عدم الجريان في نفي الحكم العقلي وفي الحكم الشرعي المثبت بالدليل العقلي واحد
وهو أنه لو كان ملاك حكم العقل وموضوعه موجوداً في الآن الثاني كان الحكم يقيني البقاء وإلا كان
يقيني الارتفاع من غير فرق في ذلك بين نفس حكم العقل وبين الحكم الشرعي المثبت به من باب الملازمة
لأنه وجوداً وعدماً يدور مدار حكم العقل لكن الشيخ تكلم سابقاً في الحكم المثبت بالدليل العقلي ونظره في هذا الأمر
في نفي الحكم العقلي فلا نكرر فيه وإن كان ما فرع عليه هاهنا مما فرع هناك لاتحاد الملاك فيهما فتأمل

وأما الأمر الرابع فهو الكلام على حكم الاستصحاب التقديري والتعليقي فقد أغنانا عنه ما ذكرناه عند التوجيه
لحجة من أنكر اعتبار الاستصحاب في الأمور الخارجية فراجع.

وأما الأمر الخامس لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم في الشريعة السابقة لوجود
المقتضي وهو شمول دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح مانعاً عن الأمور تمسكاً بما ذكره بعض معاصري الشيخ ره
من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فإن ما ثبت في حقهم مثله
لا نفسه ولذا يتمسك في ثبوت الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع
والأخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب.

وفيه أولاً أن تعليل تغاير الموضوع بأن الثابت في حقهم مثله لا نفسه لم أفهم معناه لأن كون الثابت مثله

لا نفسه لو كان موجباً لتغاير للموضوع لانسد باب الاستصحاب لأن الاستصحاب سواء كان استصحاب حكم ثابت في هذه الشريعة أم في الشريعة السابقة وسواء كان استصحاب حكم ثابت سابقاً في حق شخص وأثباته لاحقاً في حقه بعينه أم لا ثباته في حق غيره، ليس إلا إثبات حكم ظاهري مثلاً الحكم الواقعي الذي ثبت حال اليقين لأن إثبات نفس ذلك الحكم لا يمكن بإنشاء آخر، ولو كان الإنشاء الثاني أيضاً حكماً واقعياً مثلاً يقول في الزمان السابق صل ركعتين ويقول في الآن اللاحق أيضاً صل ركعتين فإنه مثل الحكم الأول لا نفسه بالضرورة. ولعل مراده بالموضوع هو موضوع الاستصحاب لا موضوع المستصحب لعدم مناسبة هذا التعليل لتغاير موضوع المستصحب لأنه يفيد تغاير الحكمين لا الموضوعين.

ولكن لما كان موضوع الاستصحاب الجاري في الحكم هو الحكم المشكوك البقاء، فتوهم أنه لو أثبتنا الاستصحاب الحكم الثابت في حق قوم لآخرين كان مثلاً لا نفسه، يدفعه أيضاً ما ذكرنا أخيراً، وثانياً أنا نفرض شخصاً واحداً مدركاً للشريعتين فإن كان تغاير الموضوع بتغاير الأشخاص فقد ارتفع في هذا الفرض، وثالثاً أن موضوع الأحكام الشرعية الكلية هو عنوان المكلف من حيث هو هو من دون مدخلية الأشخاص فيه أصلاً بل قد عرفت فيما مر أن بيان حكم الأشخاص من حيث خصوصياتهم ليس من وظيفة الشارع.

ولا ريب في عدم تغاير الموضوع وهو عنوان المكلف بتغاير الأشخاص عرفاً. نعم لو احتمل عرفاً مدخلية بعض أوصافهم في بعض الأحكام بحيث لا يصدق عرفاً أن هذا هو الذي كان الحكم ثابتاً في حقه كان مانعاً عن إجراء الاستصحاب وهذا أيضاً لا فرق فيه بين الشريعتين وبين الشريعة الواحدة لاتفاق مثل ذلك بالنسبة إلى الموجودين في زمان الشارع والمعدومين بالنسبة إلى بعض الأحكام مثل وجوب الجمعة ونحوه.

ولكن الشيخ قال: إن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ. وفيه أنه قد اعترف في غير مورد بأن استصحاب عدم النسخ خارج عن الاستصحاب المصطلح لأن المراد به أصالة عدم التخصيص الأزماني للدليل الدال على الاستمرار الزماني.

وثانياً أنا نمنع عدم التمسك بالاستصحاب لإثبات حكم الموجودين للمعدومين لما عرفت. وأما عدم التمسك به لتسرية حكم الحاضرين إلى الغائبين فإنما هو لاتحاد الزمان وبعبارة الاستصحاب تأخر الحكم للمتيقن:

فإنا نحتاج ما يصدق في الابتداء، ولعله وقع سهواً من قلمه. وقال الشيخ: وأما الشريعة بين الموجودين إلى المعدومين
ويمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم وهو أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب كما
ذكرناه بأدنى وجه مما ذكره.

ثم قال: بأن يا جوازاً أي الاستصحاب في حق من بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين
بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة انتهى كلامه. وفيه أن الاشتراك الثابت
لأهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة إنما هو بعد اشتراكهم في شرائط الحكم وارتفاع موانعه واتحاده موضوعاً
ومحمولاً.

ولا ريب أن شرط الحكم الثابت بالاستصحاب هو اتحاد الموضوع والمتيقن السابق والمشكوك اللاحق فالضرورة
تقتضي اشتراك الكل من جميع هذه الشرائط للحكم الثابت بالاستصحاب والمفروض تغاير الموضوع بالنسبة إلى
المعدومين فثبوت الحكم الثابت بالاستصحاب في حق من بقي من الموجودين إلى زمان المعدومين مع أنه واجد
لشرائط الاستصحاب لا يقتضي ثبوته للمعدومين مع أنهم فاقدون لاتحاد الموضوع بالفرض.

وبعبارة أخرى الحكم الثابت للموجودين هو الحكم الظاهري بعنوان الحكم فقاعدة المشاركة تقتضي ثبوت
ما يصدق عليه الحكم بالبقاء في حق غير من ثبت له هذا الحكم من دليله أولاً وبالذات الذي هو مجرى قاعدة
المشاركة والمفروض أنه لا يصدق الحكم بالبقاء على الحكم الذي يراد إثباته في حق المعدومين بل إنما هو
الحكم بالحدوث لأن المفروض تغاير الموضوع في حقهم فيمتنع إثبات الحكم الثابت بالاستصحاب في حقهم
بقاعدة المشاركة لامتناع ما ذكرنا فيه لاتحاد الموضوع في حق الموجودين وتغايره في حق المعدومين
فتأمل جيداً.

فإثبات الحكم بقاعدة الاشتراك في حقهم لكان هذه كإثبات الحكم الثابت بالاستصحاب لمن هو متيقن سابقاً
شاك لاحقاً من غير كما للشك لقاعدة الاشتراك في التكليف وكإثبات وجوب الاحتياط في شيء على جميع
أهل زمان بواسطة كون بعض منهم عالماً بالتكليف شاكاً في المكلف به مع كون من عداه شاكاً في أصل التكليف
أو بالعكس وهكذا ولا أظن أحداً يلتزم بشيء من ذلك.

فالتحقيق هو اثبات الحكم في حق المعدوم بنفس الاستصحاب لا بالخطاب الموجود. ومنها ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع فلا يجوز الحكم بالبقاء. وفيه أنه إن أريد نسخ كل حكم الهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع وإن أريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: انا نعلم قطعا بنسخ كثير من الأحكام السابقة والمعلوم تفصيلا منها قليل فيعلم بوجود المنسوخ في غيره فكيف يجري أصالة عدم النسخ مع العلم الاجمالي بوجود المنسوخة بين الوقائع التي من جملتها المشكوكات والعلم الاجمالي بارتفاع الحالة السابقة في بعض الوقائع يمنع عن جريان الاستصحاب في شيء منها.

قلت: لو سلم ذلك لم يمنع من اجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات لمنع وجود المعلوم اجمالا في خصوص المشكوكات وذلك لأن الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل سواء كانت من موارد النسخ أم لا ويحتمل كون جميع المنسوخات منها كما يحتمل كون بعضها في المشكوكات فالمشكوكات وإن كانت من أطراف العلم الاجمالي الحاصل بين جميع المعلومات بالأدلة والمشكوكات، لكنها ليست هي بنفسها مع قطع النظر عن المعلومات طرفا للعلم الاجمالي بل انما هي من أطراف العلم الاجمالي الحاصل بين الجميع المحتمل كون معلومه في خصوص المعلومات.

ولا ريب أن أصالة عدم النسخ غير محتاج اليها في العمل بالمعلومات فلا تجري فيها فيبقى أصالة عدم النسخ في المشكوكات التي هي محل الحاجة إلى الأصل سليمة عن المعارض كالشك في الشبهة المحصورة من أن الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يجر أو لم يحتج اليه فلا مانع من اجرائه في البعض الآخر. ولأجل ما ذكرنا كان بناء المسلمين على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف، ولا يكفي أن يقال أن في الكتاب تبيانا لكل شيء حتما وأن نبينا ص جاء بجميع ما يحتاج اليه الأمة إلى يوم القيامة سواء كان خالف الشريعة السابقة أم وافقها فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقا أم مخالفا لأنه مقتضى التدين بهذا الدين الذي لا نسخ فيه.

أولا بأن الغرض مجرد اثبات جواز التمسك باستصحاب الأحكام الشرعية في الجملة في مقابل الخصم الذي يدعي الملازمة الكلية بين ذلك وذلك فيبطل الأخير، وثانيا بأنه على فرض كون موارد الحكم غير معلوم في خصوص الأحكام الشرعية، فنقول: قد تقدم أن التمسك بالأصول التي منها الاستصحاب للجهل بالحكم الشرعي

الوصول إلى الحكم الذي جاء به النبي ص، ولا ريب أن حال القاصر العاجز عن الوصول إلى ذلك كان كحاله قبل اكمال الشريعة، وقد اعترفت باعتبار الاستصحاب في حقه كما اعترفت به في هذا العاجز أيضاً.

وثالثاً- ان المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله تعالى السابق في هذه الشريعة فيلحق بالظن المعتبر بكونه مما جاء به النبي ص، هذا كله على اعتبار الاستصحاب من باب الظن ولو بنينا على اعتباره تعبدا فالأمر أوضح لكونه حكما كليا في شرعنا باتفاقنا وما ثبت في السابق هنا، وقد بقي شيء يجب التنبيه عليه وهو انا قد اوردنا على الشيخ بأن استصحاب عدم النسخ خارج عن الاستصحاب المصطلح، وموضوع هذا البحث هو الاستصحاب المصطلح.

فلعلك تتوهم أنه يرد علي بالمورد نا في مقام جواب هذا المانع عن الاستصحاب واعترفنا بجريان أصالة عدم النسخ ردا على من يمنع من اعتبار استصحاب الحكم الثابت في الشريعة السابقة فلا بد لنا من بيان ما يندفع به هذا التوهم، وهو ان وجه كون استصحاب عدم النسخ خارجا عن المصطلح أنه عبارة أخرى عن أصالة عدم التخصيص كما مر مرارا، لكنه انما يكون خارجا فيما إذا كان الحكم الذي يراد اجراء استصحاب عدم النسخ فيه مما دل دليله على العموم الأزماني أو علم من الخارج ارادة العموم الأزماني منه ولو كان ذلك الأمر الخارج هو استقراء أحكام تلك الشريعة.

ولا ريب ان غاية ما يستفاد من العموم الأزماني من الدليل أو الاستقراء انما هو العموم الأزماني الشامل لجميع أفراد أزمنة تلك الشريعة ولا يستفاد من شيء منها العموم الشامل لما بعدها إذا عرفت هذا تبين لك أن استصحاب عدم النسخ إذا اجري في هذه الشريعة لاثبات حكم الشريعة السابقة كان بمعناه المصطلح لا بمعنى أصالة عدم التخصيص فلا مانع من جريانه حينئذ ويتعين الاستناد في مقام النقض على بعض معاصريه لأنه اراد بذلك اثبات نفس الحكم الثابت أولا في هذه الشريعة عند الشك في نسخه.

ولا ريب انه خارج عن المصطلح باعترافه، ومنها ما ذكره في القوانين من أن جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبار، وفيه أولا انه ان اريد بالذاتي الحسن الذي ينافيه النسخ وهو الذي لا يطلبونه بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب بل هو مانع عنه للقطع ٢

بعدم النسخ ح فلا يحتمل الارتفاع حتى يجرى الاستصحاب. وأما بناء على غيره مما لا ينافيه النسخ فلا فرق ح
بين القول به والقول بالوجوه والاعتبار إذ ح يحتمل النسخ وعدمه على القولين فيجرى الاستصحاب.
وثانيا انه لو كان القول بالوجوه والاعتبار مانعا عن الاستصحاب لم يجز استصحاب الحكم الثابت في هذه
الشريعة أيضا على هذا القول مع أنه قائل بها أيضا.

وثالثا انه لا فرق بين القول بالذاتية وبين القول بالوجوه من حيث احتمال ارتفاع الحكم السابق في كل منهما
إذ على القول بالذاتية قد يصير الحسن الذاتي مغلوبا معارضا بما هو أحسن بحيث يجب ترك الحسن وفعل الأحسن أو
يكشف الحسن بما هو قبيح فيجوز في ترك الحسن دفعا لوقوع القبيح الذي يكشف به كدلالة القبح الذاتي ولذا يحكم
بوجوب ارتكاب أقل الحدود بين دفع الأشد بالفاسد.

والحاصل إنه على القول بالذاتية أيضا يحتمل ارتفاع وجوب الواجب أو حرمة الحرام أو نحوهما وان كان باقيا على حسنه
أو قبحه والجميع من قبيل الدوران بين محذورين أحدهما أقل من الآخر أو بين الفاسد والأفسد ولا ريب
أن حكم العقل باختيار الأقل مثلا ليس من جهة الحكم بحسنه حتى يرجع الى القول بالوجوه والاعتبار بل من
جهة ان قبحه أقل من قبح أكثر الحدود بين وكان العقل يحكم بترك القبيح كذا يحكم بترك الأشد عند عدم التمكن
من تركه رأسا.

ثم إن جماعة ذهبوا على ابقاء الشرع السابق في مورد الشك بتعلقه بالقواعد بحسابان: منها - اثبات وجوب
نية الاخلاص في العبادة بقوله تعالى حكاية عن تكليف أهل الكتاب: وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة.

ويرد عليه أولا ان الآية لا تدل على وجوب الاخلاص بمعنى القربة في كل واجب وانما تدل على وجوب
عبادة الله تعالى خالصة عن الشرك في مقابل عبادة الله تعالى مع عبادة غيره من الاصنام وغيرها
وبعبارة أخرى على وجوب التوحيد في مقابل الاشراك كما عن جماعة من المفسرين منهم مجمع البيان والكشاف
والبيضاوي والشيخ بهاء الدين العاملي ره.

وثانيا ان اللام في قوله تعالى: ليعبدوا الله ليست بمعنى الباء حتى يكون وما أمروا الا بعبادة الله مخلصين:

بل اللام للغاية فالمقصود ما أمروا بما أمروا إلا لغاية حصول العبادة منهم على وجه الإخلاص ومرجع ذلك إلى كون ما أمروا به لطفاً يقرب إلى الطاعة ويوجب صدور العبادات منهم على وجه الإخلاص ويبعد عن المعصية وعن صدورها رياءً وسمعة وفرق واضح بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الإخلاص الذي هو مدلول الآية وبين وجوب قصد الإخلاص عليهم وجوباً شرطياً في كل واجب الذي هو المدعى وعلى ما ذكرنا من كون مرجع ذلك إلى كون ما أمروا لطفاً يتضح حسن عطف ويقيموا الصلاة. على قوله تعالى: ليعبدوا. إذ ح يصير امتثال ما أمروا به من غير الصلاة والزكاة لطفاً فيهما وإنما جعل غير هما لطفاً فيهما لشدة الاعتناء بهما من بين الواجبات.

ولعل من تمسك بالآية للمدعى المذكور استند إلى أن المقدر خلاف الأصل وإن الأمر وما يشتق منه إنما يتعدى إلى المفعول الثاني بالباء وإنه لا يصح عطف قوله تعالى: ويقيموا الصلاة. على ليعبدوا إلا على فرض كون اللام بمعنى الباء لأن الصلاة والزكاة ليستا غاية لسائر الواجبات حتى يصح كون اللام للغاية ويكون المعنى ما ذكرنا، ولكن يدفعه أن ما ذكره وما يرتبه تعارض الأحوال من ترجيح سائر المجازات على مجاز الحذف إنما هو ترجيح ذوقي كما أن ما ذكروه من الترجيحات ولا يتأتى فيه ترجيح مجاز الحذف على غيره لاختلاف خصوصيات المقام ففي هذا قوله تعالى أمروا قد تعدى بالباء.

وأما الجواب عن العطف فقد سمعته، ثالثاً أنه يكفي في ثبوت هذا الحكم في شرعنا قوله في دلالة الآية على ثبوته في شرعهم، قوله تعالى وذلك دين القيمة بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ فنص الكتاب قد دل على الثبوت لا الاستصحاب ورابعاً أن وجوب نية الإخلاص في العبادة كما هو عنوان البحث مما دل عليه الإجماع بل الضرورة فليس يكون كما هو متمسك بالاستصحاب على فرض دلالة الآية.

نعم لو عنون البحث بوجوب نية الإخلاص في كل واجب كما هو المقصود على ما يظهر من بعض عبارات القوم بأن يكون المدعى هو ان الآية ظاهرة في أن كل واجب عليهم مشروط بقصد الإخلاص يستصحب لا يمكن دعوى الإجماع فضلاً عن الضرورة في شرعنا فيصح في الأجوبة السابقة هذا.

ولكن يمكن دعوى دلالة الآية على مدعى الجماعة لوجوه: أحدها ان تقدير الآية بقرينة الاستشهاد بها

أمور بها أمور الا ليعبدوا الله، حتى يلزم التخصيص بأكثر من الباقي لخروج التوصليات وهي أكثر من العبادات

كما أورد به الشيخ في كتاب الطهارة على من استدل بالآية على وجوب قصد الاخلاص في العبادة مع أنه لو كان

النقض بكذلك لا يمكن دفع لزوم تخصيص الأكثر بالتزام حرمة التروك والوارد في التوصليات أيضا بلزوم الإتيان

أيضا بالاخلاص بالنية إليها عدم إتيانها عند الاتيان بها امتثالا لأمر الله تعالى بها وبالوجه ... مثلا انطباقا

الى منع توصلي الأكثر واجبات أهل الكتاب حتى يلزم تخصيص الأكثر إذ لا ملازمة بين توصلية أكثر واجباتنا —

وواجباتهم ولم يعلم أيضا ذلك من الخارج.

وكيف كان فالمراد من قوله تعالى ويقيموا الصلاة، على هذا الوجه وبد عوا على اقامة الصلاة كما في مجمع البيان

وتخصيصها بالذكر لما عرفت من شدة الاهتمام بها من بين العبادات كما يشهد به كثرة تكرارها في الكتاب

العزيز لكن تمامية هذا الوجه موقوفة على ثبوت كون المراد بالعبادة في كلام الله تعالى هذا المعنى المعروف

عند المتشرعة، ثانيهما انه على فرض كون المراد بقوله تعالى ليعبدوا الله هو التوحيد وترك عبادة الأصنام

وغيرها نقول ان مطلب الجملة يثبت في قوله تعالى مخلصين له الدين لأن الدين اما عبارة عن جميع الأحكام

الأصولية والفروعية التي منها العبادات.

واما عبارة عن الاسلام لأن الدين عند الله الاسلام والاسلام على ما ورد به أخبار قريبة من التواتر

لو لم تكن متواترة على ما في أصول الكافي وغيرها عبارة عن الشهادتين والعمل بما جاء به النبي من ما علم من

الدين ضرورة من الصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها من العبادات فيدل على وجوب الاخلاص في ما

يعتبر في الدين وفي مأمور اخل فيه.

والتوصليات لعلها خارجة عن ذلك من رأس فلا يلزم تخصيص الأكثر وعلى فرض دخولها لا بد من الالتزام

بوجوب الاخلاص فيها بمعنى الاعتراف بأنها من الله تعالى ولو أراد وا قصد الامتثال فيها وجب قصد الامتثال

الله خاصة فيها ولا يجوز تشريك غيره معه وتمامية هذا الوجه موقوفة على كون الدين بالمعنى المذكور أولا

أو بمعنى الاسلام وكون الاسلام بالمعنى المذكور عند أهل الكتاب أيضا.

والظاهر عدم التفاوت بيننا وبينهم في المراد بهذه الالفاظ وما يراد بها من لغتهم وهذان الوجهان على فرض

كون المدعى اثبات وجوب نية الاخلاص في العبادة. وأما على فرض كون المدعى اثبات وجوب نية الاخلاص في كل واجب على أهل الكتاب حتى يثبت بذلك أن الأصل في الواجب أن يكون تعبدياً بالاستصحاب وجوب ذلك في شرعنا.

فيقال في تقريب الاستدلال بالآية أن ظاهرها أنهم ما أمروا بالأمور الا لأجل شيء الا لأجل أن يعبدوا الله تعالى بها ـ أي بها أمروا مخلصين له الدين فيدل على اعتبار قصد الاخلاص في جميع واجباتهم ولا نسلم أن تخصيصها بما أكثر من تعبديها حتى يلزم التخصيص بالأكثر بل يحتمل أن يكونوا مأمورين بقصد الاخلاص في جميع واجباتهم فلا يكون لهم واجب توصلي فيستصحب في ما لم يعلم توصليته بالدليل في حقنا. فيثبت بذلك وجوب نية الاخلاص علينا في جميع العبادات في جميع ما لم يعلم توصليته في حقنا.

ولا ريب أن هذا المعنى هو ظاهر الآية، وتفسير جماعة من المفسرين لها بالتوحيد لا يصير حجة علينا في صرفها عن ظاهرها فهذا الوجه كما يثبت أن الأصل في الواجب أن يكون تعبدياً كذا يثبت وجوب قصد الاخلاص في العبادات فيصلح لاثبات المدعى سواء عنون البحث بوجوب نية الاخلاص في العبادة أم بوجوبها في كل واجب عليهم.

ومنها ـ قوله تعالى حكاية عن مؤذن يوسف ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم. فدل على جواز الجعالة وفي مال الجعالة وعلى جواز ضمان ما لم يجب وفيه أن حمل البعير معلوم في كل زمان كما في حمل البغال والحمير لحمل كل منها مقدار متعارف معلوم عند أهلها لا يزيد ولا ينقص.

ولا يرد أنه ربما يكون ضعيفاً فينقص أو قوياً في الغاية فيزيد لأنه يحمل على البعير المتعارف فلا يزيد ولا ينقص هذا ولكن الظاهر أن مراد الجماعة بالجهالة ليس من حيث المقدار لما عرفت من وضوح معلوميته بل المراد جهالته من حيث الجنس لأنه لا يعلم أنه من الحنطة أو التمر أو غيرهما مما يحمل على البعير لأنه ليس له متعارف معهود من هذه الجهة.

ولكن يمكن دفعه بأنه لعله كان معلوماً عندهم وعدم التعرض في المقام غرض بذكره لم يذكره مضافاً إلى احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة وإلى أنه لا يثبت الشرعية بمجرد فعل المؤذن لأنه غير حجة ولم يثبت اذن يوسف ولا تقريره ومنه يظهر عدم ثبوت مشروعية الضمان المذكور ولكن يمكن دفعه بأنه ورد في الأخبار أنه كان بأمر

يوسف ع فلا يرد عليه ذلك.

ولكن يرد عليه إن أخوه ع كان تواطئه لتلبيس الأمر على اخوته لئلا يظنوا أن يوسف احتال في ابقاء اخيه بوضع الصواع في رحله واتهامه بالسرقة حتى يحكم عليه بحكم السرقة وهو خدمة السارق للمسروق منه سبع سنين مثلا ونحو ذلك من الجعالة والضمان صوري ولا بأس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض ولعلها مع علم ثبوت كون ذلك في زمان ظهور نبوة يوسف ع اتباع الناس له في الدين.

بل ربما يشعر قوله تعالى: وما كان ليأخذ أخاه في دين الملك الآية. إنه كان في زمان رواج دين الملك ان قول المؤذن ذلك انما هو على امر متعارف البلد لا على شريعة يوسف. هذا كله مع احتمال ارادة أن الحمل في مال المؤذن نفسه وانه الملتزم به فان الزعيم هو الكفيل والضامن ومآله تعلق الالتزام ولم يتبين لنا في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير ليكون الفقرة الثانية تأكيداً لظاهر الأولى دفعاً لتوهم كونه من الملك بنصب حصيله.

ومنها - قوله تعالى حكاية عن أحوال يحيى ع وكان سيداً وحصوراً ونبياً من الصالحين. فان ظاهره مدح يحيى بكونه حصوراً ممتنعاً عن مباشرة النساء، فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج، وفيه إنه ثبت في شريعتنا بالكتاب والسنة رجحان التزويج على التعفف فمن الكتاب قوله تعالى: وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم. لأن الأمر أقله الاستحباب بل آكد أمره بقوله تعالى: إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله. فانه يدل على أنه لا ينبغي ترك التزويج للفقر لأنهم إن كانوا فقراء يغنهم الله ببركة التزويج.

ومن السنة كثيرة لا تحصى منها قوله: تناكحوا تناسلوا تكثروا. فانه يدل بأنواع الدلالات والترغيبات على كمال رجحانه. ومنها قوله ص: من تزوج فقد احرز نصف دينه ونحو ذلك. ومنها ما دل على مذمة العزاب الى غير ذلك مما هو مذكور في كتاب النكاح من كتب الأخبار والفقه المبسوطة.

ولكن شيخنا الانصاري ره اورد عليه بأن الآية لا تدل الا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح عما يترتب على التزويج ولا تدل على رجحان هذه الصفة على صفة اخرى اعني المباشرة لبعض المصالح

الأخروية فإن مدح زيد بكونه صائم النهار متهجد الليل على رجحان ما تبقى الصفتين على الافطار في النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو أهم منهما انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه نظر أن ظاهر الآية انه صفة مدح على الاطلاق ولا يرجح فعلها على تركها ولو كان مدحا في حق بعض الا وقد في حق آخر أو راجحا في حق بعض ومرجوحا في حق آخر ولا راجحا ولا مرجوحا في حق آخر. لم يناسبه ذكره في مقام مدح مثل يحيى وذلك مثل انه قد يكون شرب الخمر أو الميتة محمودا لتوقف حفظ النفس عن الهلاك عليه فلا يناسبه مع هذه الملاحظة وصف أحد في مقام المدح بأنه شارب الخمر أو الميتة بل لابد أن يكون عنوان الوصف من حيث هو صفة مدح ولا يناسبه ترتب مفسدة عليه أحيانا كالحصر المقرون بالعوارض فتلك كونه متصليا أو صائم النهار متهجدا لأن كل واحد من هذه الصفات صفة مدح وان كان قد يعرض لها ما يصيره مذموما كما في مقام التقية والنذر والصوم والمهر فتأمل جيدا.

فالتحقيق انه نظير الرهبانية التي كانت راجحة في الشريعة السابقة ونسخت في هذه الشريعة ولو لم يثبت النسخ لقلنا بالرجحان في شريعتنا بمقتضى الاستصحاب أو غيره وكانه في الكتاب انتهى ملخصا لظهور ما ذكرناه حمل هذه الآية به كما في نظائره.

ومنها جواز بر اليمين على ضرب من استحق ضرب مائة سوطا أو قضيب بالضرب بالضغث المشتمل على مائة سوطا في شريعة أيوب بدلالة قوله تعالى: وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث. والضغث على ما في مجمع البيان ملء الكف من الشماريخ وما أشبه ذلك من الشيء الذي يقوم على ساقه وفي الجواهر الحزمة الصغيرة يضرب به سوطا كما عن أو غيره.

وفيه أولا ان متعلق يمين أيوب وهو ضرب امرأته لم يكن حسبما ورد في قصة نزول الآية مما ينعقد عليه اليمين حيث يجوم منها في شريعتنا لكونه مرجوحا بل يادونا بالعدم فظهر وذلك لعدم موجب استحقاق الضرب ولذا ندم أيوب على حلفه فأمر بأخذ الضغث والخروج عن اليمين بذلك كما لا يخفى على من لاحظ ما ورد في القصة على أختلاف الروايات وانما امره بالضرب بالضغث على نقض اليمين الذي هو حبل ونوبه متعلقا بالواجب في زعمه وحسب ظاهر الحال على بعض وجوه شأن النزول.

ولكنها لما كانت في الواقع غير منعقدة أو يد الشك فلا يقتضي الظاهر والواقع فيصدق أنه ضرب مئة ولا يوجب الضرب المذكور إلا ما يلزم من المئة المتعاقبة وهذا نظير الجمع بين المعنيين أو نحوه.

وثانيا انه على فرض كون اليمين المذكورة لازمة في شرع ايوب ولو مع عدم رجحان متعلقها. فنقول ان اليمين لما كانت للتأديب على شيء من المصالح الدنيوية فالأولى في شرعنا العفو، لافادة لعدم الانعقاد ح باعتبار ان تركها خير منها. وخصوص خبر عبد الله بن عطاء المنجبر بالشهرة كما عن المسالك قال: سافرت مع أبي جعفر ع الى مكة فأمر غلامه بشيء فخالفه الى غيره فقال ابو جعفر ع والله لاضربنك يا غلام قال فلم أره ضربه فقلت جعلت فداك انك حلفت لتضربن غلامك فلم أرك ضربته. فقال: أليس الله يقول وأن تعفوا أقرب للتقوى بل منه يستفاد امكان الاستدلال بالآية أيضا وان لم يكن مساقه لذلك.

وكيف كان فقد ثبت في شرعنا عدم وجوب بر مثل هذا اليمين لا أنه مما شك فيه في وجوبه حتى يستصحب.

وثالثا انه على فرض الغض عن ذلك كله نقول ان الضغث المشتمل على مئة سوط أو قضيب اذا ضرب به صدق عليه حقيقة ضرب مئة سوط أو قضيب فيلزم بر اليمين به من غير فرق بين الأخبار والاضطرار كما نص عليه جماعة من أصحابنا وانما استشكل من استشكل بزعم اختصاص الضغث بالتدارك والمضار عند كون متعلق اليمين هو الضرب بالسوط مثلا ولم يستشكل من حيث كونه حقيقة في التعاقب في الضغث بدفعة واحدة، ولكنه خلاف المتبادر ولأن المتبادر من امثال ذلك هو التعاقب كما هو المتعارف فلو سلمنا الصدق المذكور فانما نسلمه من حيث معناه اللغوي لأنه في اللغة حقيقة في الضرب بالمتعدد سواء كان دفعة أم على التعاقب ومجازه في الضرب بواحد مثلا مئة مرة متعاقبة.

ولكنه في العرف على العكس يعني كونه حقيقة في مئة مرة متعاقبة سواء كانت بآلة واحدة أم متعددة فالاكتفاء بالضغث محتاج الى دليل وقد عرفت ان الآية بملاحظة ما ذكرنا لا يمكن ان يستفاد منها جواز الاكتفاء بالضغث في بر مطلق اليمين المتعلق بضرب مئة من غير عدد وقت للعدول اليه والاندم في شرع ايوب حتى يمكن استصحابه.

ومنها - جواز الاكتفاء بقلع عين واحدة من ذي عينين وقلع عيني ذي عين واحدة حتى لو كان كذلك خلقة

أو بآية سماوية فصار أعمى لقوله تعالى في بيان بعض أحكام الذين هادوا الذي كتب عليهم في التوراة وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين . الآية فإذا ثبت في شرعهم وجب استصحابه بالمرتع النسخ وحكى ذلك عن المفيد والحلبي والفاضل في ... لكنهم تمسكوا له بالأصل الظاهر في البراءة وعموم قوله تعالى والعين بالعين لا بالاستصحاب .

ولكن ورد عن أبي جعفر وأبي عبد الله ع والأول صحيح أنه مخير بين أخذ الدية كاملة وبين قلع عين الأعور وأخذ نصف الدية وأفتى بها من عدا المذكورين بل عن المفيد أيضا وعن الفاضل في المختلف الميل إليه وبها يخصص عموم قوله تعالى والعين بالعين لو تمّت ، وينقطع الاستصحاب لو جاز وكذا الأصل مضافا إلى معلومية وجوب الدية تامة بعين الأعور خلقة أو بآية من الله تعالى بل المرتضى عنه الخلاف جماعة وادعى عليه الإجماع جماعة أخرى وهو الحجة مضافا إلى حسنة الحلبي وخبر أبي بصير في عين الأعور الدية .

ومنها - الحكم المستفاد من قوله تعالى حكاية عن شعيب إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشرا فمن عندك وأورد عليه الشيخ إن حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها فلا ثمرة في الاستصحاب ، نعم في بعض تلك الأخبار إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق لولا النسخ عنه فراجع وتأمل انتهى .

أقول : ليت شعري ما المراد من حكم المسألة لأن قوله على أن تأجرني يحتمل وجوها . الأول - أن يكون من باب المواطأة قبل العقد على الاشتراط على الزوج في ضمن عقد النكاح أن يأجر أبي الزوجة في مدة معينة ويجعل الاختيار بيد الزوج في قدر معين آخر زائدا على تلك المدة إن شاء فعل وإلا فلا ، وعلى هذا الاحتمال ليس المهر مذكورا ، ولكن لا دلالة فيه حينئذ على جواز ترك ذكر المهر في العقد لأن قوله ع إني أريد ، إخبار عن مجرد إرادة الإنكاح وليس هو عقد النكاح ولا تعرض فيه على حكم عقد النكاح في شرعه أصلا إلا على جواز الاشتراط المذكور .

الثاني - أن يكون من باب الاشتراط المذكور أيضا لكن خارجا عن عقد النكاح وعلى الوجهين يحتمل أن يكون الشرط المذكور من باب جعله جزء المهر بأن جعل هذا أيضا وشيئا آخر لم يسمّه ، ويحتمل أن يكون في مقابل

ما يرتكبه أبو فاس مشقة في مقدمات التزويج فيكون عمل الزوج أجرة العمل لا بإزاء الأجزاء للمهر فإن كان المراد هو الاحتمال الثاني فهو مما لا إشكال فيه على شرعنا بل مندرج تحت عمومات الإجارة إلا إذا كان المراد الإبهام في عمل الزوج والتردد بين الثمان والعشر فإنه ح لا ينطبق على قواعدنا، لكنه لم يثبت إرادته حتى يمكن استصحابه على فرض عدم إرادة الإبهام مما لا شك فيه فلا مجرى للاستصحاب فيه.

وإن كان المراد هو الاحتمال الأول ففي حكمه احتمالات أولها الجواز لقوله ع: المؤمنون عند شروطهم. ثانيها عدم الجواز كما هو مختار الشيخ الطوسي في كتاب حكي في جماعة استنادا الى رواية معللة للمنع بالجهل بالمهر لو فات الشرط وهي رواية البزنطي عن الرضا ع في الرجل يتزوج المرأة ويشترط لأبيها إجارة شهرين فقال موسى ع علم أنه سيتم له شرطه فكيف لهذا بأن يعلم أنه سيبقى حتى يفي، وقد كان على عهد رسول الله ص تزوج المرأة على السورة وعلى الدراهم وعلى القبضة من الحنطة، ولكن هذه الرواية وإن كان صدرها ظاهرا في الاشتراك بالمعنى الذي ذكرنا في الوجهين.

ولكن في ذيلها ظاهر في إرادة المهر وأن ذلك الشرط أيضا من باب المهر وظاهر الشيخ والجماعة أيضا هو الفتك بها لحكم المجهول الشرط، ومعنا هاما في مجمع البيان عن أبي عبد الله ع والحديث طويل الحان قال قيل له فالرجل يتزوج المرأة ويشترط لأبيها إجارة شهرين أيجوز ذلك قال: ان موسى ع علم أنه سيتم له شرطه فكيف قال علم أنه سيبقى حتى يفي وعن القمي عنه ع أيضا ما يقرب منه ومقتضى هذا الوجه هو الجواز في صورة العلم بالبقاء والوفاء.

ثالثها عدم الجواز أيضا استنادا الى عدم خلاف في ذلك بل الى إجماع الخبيه وصحيح البزنطي عن الرضا ع لو أن رجلا تزوج امرأة وجعل مهرها عشرين ألفا وجعل لأبيها عشرة آلاف كان المهر جائزا والذي جعله لأبيها فاسدا فجر السكوت في الذي رواه الجامع الثلاثة قال لا يحل النكاح اليوم في الإسلام بإجارة بأن تقول: أعمل عندك كذا وكذا سنة على أن تزوجني ابنتك أو أختك قال هو حرام لأنه ثمن رقبتها وهي أحق بمهرها مضافا الى منافيه كون المهر كالعوض الذي لا يجوز أن يملكه في عقد المعاوضة غير مالك المعوض

ولا ريب أن الشرط المذكور إنما يلاحظ فيه العوضية لا محالة كما هو المفروض وأنه جزء للمهر فيكون فاسدا

وخارجاً عن عموم المؤمنين عند شروطهم هذا كله على أن يكون على أنه تأجيل. شرط المهر وقد عرفت أن الأقوى صحة بعض وجوهه وفساد بعض آخر في شرعنا فلا مسرح فيه للاستصحاب فعلاً لأنه لا ثمرة للاستصحاب. نعم لا ثمرة له على القول بجريان الاستصحاب مع وجود الدليل الاجتهادي في بعض الوجوه

الوجه الثالث - أن يكون مهراً فيدل على أحكام منها جواز جعل المهر لأبي الزوجة مع عدم شيء فيه يحل منه لنفسها وقد عرفت حكمه في شرعنا وأنه لا مسرح للاستصحاب فيه لأنه لا ثمرة له.

ومنها جواز جعل المهر عملاً من أعمال الزوج، هذا الحكم بشرط جعله لنفس الزوجة لا لأبيها ثابت في شرعنا ودلت به الروايات العامة والخاصة فلا ثمرة فيه للاستصحاب على القول بجريانه مع الدليل كما عرفت ولكن هذا الحكم بهذا الشرط لا يستفاد من الآية لأنه كان ثابتاً في شرع شعيب ع لأن الحكم المذكور فيه لبس الأجل المهر لأبيها من دون بعض يحل منه لنفسها.

ومنها - جواز عدم تعيين المهر بل ذكره على سبيل الترديد بين أمرين حيث قال شعيب ع فان أتممت عشراً وقال موسى ع أيما الأجلين قضيت فلا عدوان علي ولا سيما بعد ملاحظة ما ورد في غير واحد من الأخبار رسول الله من سئل وفي بعضها أنه صلى الله عليه وآله قال: إذا سألك أي الأجلين قضى موسى ع فالجواب الأول أدناهما وأبطأهما. وفي الثاني قضى خيرهما وأبرهما وفي آخر عن الصادق ع بعد نقل السؤال المذكور قال أتمهما وأبعدهما عشر سنين.

والحاصل إنه وإن جعل الاختيار إلى موسى ع ولكنه لا يخرجه عن الإبهام والترديد المذكور ولكنه ترديد إنما في ما جعل لأبيها الذي قد عرفت حاله مع قطع النظر عن الإبهام فضلاً عنه ولا يمكن أن يستفاد منه أنه كان في شرعه يجوز جعل المهر المجهول لنفس الزوجة فيها حتى يقال إنه يمكن استصحابه أو لا يمكن استصحابه. أما لثبوت اشتراط تعيين المهر كما عند بعض وأما لثبوت عدم الاشتراط فيعود إلى التفويض كما عند آخر.

الوجه الرابع - أن يكون المهر عقد الإجارة ويكون البضع نفسه أجرة لذلك حيث يستظهر من قوله ع أن تأجرني ذلك النذر لو كان المراد هذا فلا ريب في عدم جوازه في شرعنا لما حقق في محله من عدم صلاحية البضع أن يكون مهراً لكلام كما أشرنا إليه سابقاً فضلاً عن إرادة النكاح في ما بعد حتى يظهر رأي موسى ع

في ذلك فإن كان راضيا أجرى العقد بعد ذلك ويشهد له مضافا إلى أنه ظاهر الآية أنه لو كان نظر هذا الكلام عقد النكاح لكان ظاهرا في إبهام الزوجة حيث قال إحدى ابنتي ولو كان ظاهرا في جواز إجراء عقد النكاح على هذه الجملة الاسمية والحال إنه لم يتوهم أحد ظهوره في الإبهام المذكور وأنه كان إجراء العقد على واحدة من البنات غير معينة جائزا في شرع شعيب وأنه كان يجوز إجراء العقد بالصيغة التي هي جملة اسمية.

فإذا تبين أنه مجرد إخبار فلا يدل على شيء من الأحكام المذكورة أصلا لاحتمال إرادة جعل موسى أجيرا لنفسه ثم جعل أجرته مهرا أو جعل المهر شيئا آخر وجعل موسى أجيرا لنفسه في مقابل زمان تفه في عقيد مقدمات التزويج والإنفاق ونحوها وجعل المهر شيئا آخر.

وكيف كان فليس الكلام بصدد ذلك فلا يمكن أن يستفاد منه شيء من أحكام النكاح في ذلك الشرع فضلا في استصحابه. نعم - رواية السكوني المتقدمة قد دلت لا على ثبوت ذلك الإجارة مهرا وأنه نسخ كما أن الروايات المتقدمة الأخرى دلت على اختصاص ذلك بموسى ع لأنه علم بطريق الوحي أنه يبقى حيا فلا يجوز لغيره ذلك للجهل بالبقاء.

ولكن لا دلالة في شيء من الروايات على كون عقد نكاحهم من لفظ الآية بل يحتمل أو يظهر أنه كان مما يستفاد من أخبار شعيب في بلد الخارج أنهم كانوا يجرون ذلك لأنهم كانوا يجرون غيره مما ليس القرآن الكريم ظاهرا فيه

الأمر السادس - في أنه هل المراد بالنهي عن نقض اليقين بالشك هو عدم الاعتناء بالشك في حال من الحالات والأمر بالبناء عليه والمضي عليه بخصوص وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المتيقن بلا واسطة أو على أحد ذي أمرين بعينها والآثار الشرعية المترتبة عليه بواسطة شيء منهما أو بعينها والملحق الآثار العقلية والعادية سواء ترتب عليهما أثر شرعي أم لا.

فنقول: لا إشكال أحد ما قال بالكشف إنه لا يتحقق الوجوب والاتصال في عدم إرادة من الروايات أيضا لأن الأمر بترتيب الأثر الذي ليس هو بنفسه شرعيا ولا يترتب عليه أثر شرعي ليس من وظيفة الشارع لعدم جعله في الشرع أصلا وأما الإشكال في أن المراد هو الأول أو الثاني فالمشهور بين أهل العصر بعد كما أفاده الشيخ

تبعاً لبعض متأخري المتأخرين هو الأول، وظاهر من عداهم هو الثاني.

حجة الأول - ما ذكره شيخنا الأنصاري من أن معنى عدم نقض اليقين هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين، ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع للمتيقن لأنها القابلة للجعل دون الآثار العقلية والعادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله ونحوها لا حكمه بنموه ونبات لحيته لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع. نعم لو وقع نفس النمو ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية لكن المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب.

والحاصل إن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن كسائر التنزيلات إنما يفيد ترتيب الآثار الشرعية المجعولة على المتيقن السابق فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار والشرعية المترتبة على تلك الآثار لأنها ليست آثار نفس المتيقن ولم تكن مورداً لتنزيل الشارع حتى تترتب هي عليه بمقتضى استصحابه أو نحكم بثبوتها بمقتضى التنزيل.

إذا عرفت نقول: إن المستصحب إما أن يكون من الأحكام الشرعية المجعولة كالوجوب والتحريم والإباحة ونحوها وإما أن يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية واللغوية، فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به، وإن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمها الشرعية دون العقلية والعادية ودون الشرعية المترتبة عليه بواسطة العقلية والعادية ودون ملزومه شرعياً كان أو غيره ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث.

ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر من نفي الأصول المثبتة حيث يريدون به أن الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً.

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من

يتيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة أم بواسطة امر عادي أو عقلي مرتب على ذلك المتيقن ؛
قلت - الظاهر هنا وجوب أن يعمل الشاك على المتيقن بالمستصحب من حيث يتيقنه به واما ما يجب عليه من حيث
تيقنه به أمر بلازم المتيقن عقلا أو عادة فلا يجب عليه لأن وجوبها عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك
الأمر العقلي أو العادي أو وجود جعلي بأن ينزل ذلك الأمر العقلي أو العادي مورد الجعل الشارع ضمن
جعله الغير المعقول الى جعل أحكامه الشرعية وحيث فرض عدم العلم بوجوده الواقعي وعدم الوجود الجعلي
لذلك الأمر لعدم وروده مورد تنزيل الشارع كان الأصل عدمه وعدم ترتب آثاره.

وهذه المسألة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع من أنه اذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات
لم يوجب التحريم لأن الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسب أو بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجودا
كما لو ارضعت اجنبية ولدك فبنتها اخت لولدك ولكنها ليست محرمة عليك لأنها ليست بنتا لك ولا ربيبة وانما
تحرم أخت الولد النسبي عليك لأنها اما بنتك أو ربيبتك فتدخل في قوله تعالى : وحرمت عليكم امهاتكم الى
ولا ريب في أنه ليس من جملة النساء المذكورة في الآية اخت الولد بل انما ذكر فيها البنات والربائب فالمحرم انما
هو أحد العنوانين الحاصل بالرضاع أو النسب دون غيرهما المتحد معهما وجودا مثل اخت الولد.

والحاصل إنه يحرم عليك جميع عناوين النسوة المذكورة في الآية اذا حصلت بالرضاع كما يحرم اللحم إذا حصلت
بالنسب فتحرم الام الرضاعية والأخت والعمة والخالة والبنت والربيبة وأم الزوجة وحليلة الابن الرضاعيات
فالمعيار تكون من الرضاعة كالام من الرضاعة والاخت من الرضاعة والبنت من الرضاعة وهكذا ، كذا
تحرم على النسوة عناوين الرجال المذكورين اذا حصلت بالرضاع أو النسب لا العنوان المتحد مع شيء منها وجودا
فلاحظ ، من ذلك كله يعلم أنه لا فرق في الأمر العادي أو العقلي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران
الا مفهوما كاستصحاب بقاء الكلي الموجود عند الشك في بقاء كلية الملازمة الباقي فيه لاثبات كونيته حيث إن الكلي
موجود بوجود واحد بناء على ثبوت الوجود للأمر الانتزاعي ولو بوجود منشأ انتزاعه وانما يتغايران
مفهوما.

وبين تغايرهما في الوجود كالعلم بوجود المقتضي بالكسر لحادث على وجه لولا المانع لحدث وشك في وجود

المانع لأن المستصحب هو عدم المانع والأثر العادي هو حدوث المقتضَى بالفتح وترتبه على المقتضِي
وكذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينه أي الأثر العقلي أو العادي وبين المستصحب كليا لعلاقة كما في مثال المقتضي
والمانع لأن الاتصال واللزوم بين عدم المانع عند وجود المقتضِي بالكسر وبين حدوث المقتضَى بالفتح وترتبه
على المقتضي كلي لعلاقة لأن عدم المانع مع وجود المقتضي علة تامة لحدوث المقتضَى ويمتنع تخلف المعلول عن
العلة التامة كليا، وبين أن يكون اتفاقيا في قضية جزئية كما إذا علم إجمالا بموت واحد من زيد وعمرو وحياة
آخر فإن لازم هذا العلم الإجمالي أن بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو وكذا بقاء حياة عمرو ملازم لموت زيد.

ولكن هذا اللزوم بمعنى عدم الانفكاك بينهما اتفاقي من دون علاقة بينهما أصلا وكذا لا فرق بين أن يثبت
بالاستصحاب تمام ذلك الأثر العادي كما مثلنا أو قيد له عدمي أو وجودي أما مثال ما يثبت به القيد العدمي
فهو استصحاب الحياة للمقطوع نصفين إلى زمان ضرب السيف عليه مثلا ليثبت القتل الذي هو إزهاق الحياة
وإبطالها وإنما يكون الإزهاق قيدا عدميا لأنه عبارة عن إعدام الحياة والإعدام والعدم متحدان ذاتا
متغايران بالاعتبار كالإيجاد والوجود فإذا نسب إلى الفاعل أطلق عليه الإزهاق والإبطال والإعدام
وإذا نسب إلى المقتول أو الحياة أطلق عليه الزهوق والبطلان والعدم والكل أمر عدمي.

فمثال ما يثبت به القيد الوجودي استصحاب عدم الاستحاضة لإثبات كون الدم الموجود حيضا بناء على أن كل
دم ليس باستحاضة حيض شرعا فإنه يثبت بالاستصحاب القيد الوجودي وهو حيضية الدم وكاستصحاب عدم الفصل
الطويل لإثبات اتصاف الأجزاء المتفاصلة بفصل لا يعلم فوات الموالاة به بالتوالي فإنه يثبت بالاستصحاب
القيد الوجودي وهو توالي الأجزاء فالأمثلة التي ذكرناها متضمنة للأثر العادي للقيد الوجودي والعدمي من قبيل
اللف والنشر المرتب فلا تغفل.

وقد استدل بعضهم تبعا للمحقق صاحب كشف الغطاء على نفي الأصل المثبت بتعارض الأصلين في جانب الثابت بغير
اللزوم والمثبت بين اللازم العقلي والعادي فكما أن الأصل بقاء الأول كذلك الأصل عدم الثاني وليس
في أخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة إلى ذلك لأنها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية دون العادية
وإن استتبعت أحكاما شرعية انتهى.

وفيه أولاً أن هذا الدليل أخص من المدعى لأنه على فرض تمامية إنما يتم بالنسبة إلى اللازم العادي الذي هو لازم لبقاء المستصحب بحيث يكون حال البقاء بالملزوم محدوداً، وأما بالنسبة إلى اللازم الذي هو لازم أصل الوجود البقاء فلا لأنه ليس مسبوقاً بالعدم حتى يعارض الأصل فيه مع الأصل في الملزوم بل مسبوق بالوجود مع أن قلنا بأن الأصل في الملزوم حاكم على الأصل في اللازم مطلقاً كما هو محل الكلام فيجري الأصل في الملزوم ويترتب عليه لازمه حيث لم نقل به بذلك كان للازم طريقان: أحدهما الأصل الجاري فيه نفسه، وثانيهما الجاري في ملزومه.

فإن قلت: هذا اللازم لما كان له حالة سابقة كفى استصحاب نفسه لترتب لازمه الشرعي من غير حاجة إلى الالتزام بالأصل المثبت باستصحاب ملزومه وترتيبه عليه، ثم ترتيب حكمه الشرعي عليه فهو خارج عن محل النزاع فلا يكون الدليل أخص من المدعى. قلت: قد يكون لاستصحاب نفس هذا اللازم مانع يقتضي بعض الفواصل المذكورة في الاستصحاب فلا يمكن استصحاب نفسه فيحتاج إلى استصحاب ملزومه لإثباته ثم ترتيب أثره الشرعي عليه ولا ريب أن استصحاب ملزومه لإثباته أصل مثبت لأنه أريد به ترتيب اللازم العادي عليه كما لا ريب في عدم نهوض الدليل المذكور لنفيه لعدم التعارض.

ثم إنه كيف يمكن القول بخروجه عن محل النزاع والحال أن لازمه إما كونه مجمعاً على اعتباره وإما مجمعاً على عدم اعتباره ولا سبيل إلى الأول لأن ملاك عدم الاعتبار هو عدم كونه من وظيفة الشارع موجود فيه ولا إلى الثاني لأن هذا اللازم ليس أسوأ حالاً من اللازم المسبوق بالعدم بل هذا أولى بالاعتبار وكل من قال بالاعتبار بالنسبة إلى المسبوق بالعدم فلا بد له من القول باعتباره بطريق أولى وثانياً ما ذكره الشيخ من أنه لو بني على أن الأصل في الملزوم قابل لإثبات اللازم العادي لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللازم لأنه حاكم عليها فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل من حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم فلا تعارض بأصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية.

فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية لأن الكل أحكام للمستصحب مسبوقة بالعدم، أقول ويمكن دفعه بأن استدلال المذكور إلى آخر ما نقلناه عنه ليس استدلالاً واحداً بل هو دليلان

أحدهما بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن وهو الاستناد إليه لا لتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت وثانيهما بناءً على اعتباره من باب الأخبار وهو قوله: ولعموم أخبار الباب. وقد عرفت عند ذكر أدلة القائلين في مقام الاعتراض على الشيخ حيث أجاب عن الدليل الذي أقامه في المعتبر لعدم اعتباره وهو قوله: ثم إن مثل هذا لا يسلم عن المعارض. بقوله: والأولى في الجواب: أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن فالحق وقوع التعارض بين استصحاب الملزوم وبين استصحاب عدم اللازم وأنه لا يحصل الظن من شيء منهما من حيث إنه استصحاب حتى يتبعه الآخر في حصول الظن به بل يتوقف حصول الظن من شيء منهما على أمر خارج عن كونه استصحابا فقد يحصل الظن بواسطة الأمر الخارجي ببقاء الملزوم فيتبعه الظن بحدوث اللازم وقد يحصل بواسطة الظن بعدم حدوث اللازم فيتبعه الظن بعدم بقاء الملزوم فراجع تبع ح استدلاله الأول.

والجواب عما ذكره من التعارض موقوفا على دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ من أنه بناءً على ذلك عدم دلالة الأخبار على ترتيب اللوازم الغير الشرعية فهو مما ذكره من التعارض لا يبقى ح أصالة عدم اللازم الغير الشرعي سليما عن المعارض بل ولذلك ما ذكره بقوله: فإن أراد تتميم الدليل الأول. ولا يرد عليه ما أورده عليه كما لا يخفى على المتدبر مواضعه ما حققناه هناك ثم تعليم أنه لا يمكن القول باعتبار الأصول المثبتة بالنسبة إلى إثبات لوازم بقاء المستصحب المجهولة بالحدوث حال تيقن المستصحب.

نعم يمكن القول باعتبارها بالنسبة إلى إثبات لوازمه المجهولة بالوجود في تلك الحال هذا ولكن يختلج بالبال في اعتبار الأصل المثبت مطلقا بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن وجه آخر غير ما اعتمد عليه الشيخ وهو أن أحدان ... هو ما نذكره وإن كان قاصرا عن إفادته.

وذلك الوجه أن اللازم الذي لا يعد شيئا مستقلا عقلا وعرفا بل هو كالجزء للملزوم وإثباته بملاحظة أنه كالجزء لإثبات نفس الملزوم فهو داخل في مراتب وجود الملزوم وبقائه وكل من العلم والشك المتعلق به متعلق بالملزوم فلا يلاحظ شيئا مستقلا يجري فيه الاستصحاب في مقابل استصحاب الملزوم أو على وفق

فبخصوص الاستصحاب في جريانه في الملزوم وإذا كان اعتباره من باب الظن حصل من الظن ببقاء الملزوم الظن ببقاء لازمه البقاء حتى يتمادى ضاده بناظاد بنوع على ما حققناه ومضافا الى ذلك ما يكون أصل الملزوم على أصل اللازم واعتبار الأصل المثبت لو على التعبد إذ لا يبعد على هذا شيء من اللوازم شيئا خلا ما المستصحب حتى يلزم الواسطة بينه وبين الاثر الشرعي وعلى هذا يمكن القول باعتبارها مطلقا لاثبات الأحكام الشرعية الثابتة للوازم العادية بشيمانيا وعلى اعتبار الاستصحاب من باب الظن كما أن الذي يقوى في النفس هو اعتبارها أيضا مطلقا بناء على التعبد أيضا.

وما ذكره لاثبات هذا المطلب يمكن أن يكون هو الحجة لاثبات القول الثاني وهو أمور الأول إنه لو دعى قوله ع لا تنقض اليقين بالشك وأمثاله هو ما ذكره شيخنا الانصاري من وجوب ترتيب آثار المتيقن فيكون بمنزلة تعبير الشارع بهذه العبارة فجدعى ان المتبادر منه الآثار الشرعية للمتيقن المؤثرة عليه بواسطة أو عقلي أو عادي كيف والحال إنه لو كان كذا لك لم يجملها اذا كان المستصحب حكما شرعيا يراد ابقاء نفسه ولا سيما إذا لم يكن له اثر شرعي أصلا فلا بد أن يراد به معنى آخر يكون قدرا جامعا بين الحكم الشرعي والموضوعات المشتملة والصرفة مثل ابن على ضمن كل حكم شرعي كان متيقنا على فرض اليقين.

ولا ريب في شموله للاحكام والموضوعات ويحملها بترتب على المتيقن مع الواسطة أيضا ومثلما عرفت مما ذكرنا في حجة ما اخترناه وهو أن اخبار اليقين في باب شك إليه وأعلى نقض اليقين ونحوه وقد عرفت هناك ان اليقين طريقي صرف فيكون مرشدا الى نفي المتيقن ولوازمه فيكون معنى الحمل به هو الحمل بأحكام يجب العمل به على فرض بقاء نفس اليقين ولا ريب أن العمل بالحكم الشرعي المترتب على الأثر العادي على اليقين واليقين ببقاء المتيقن طريق الى ذلك الاثر أيضا.

والحاصل ان أهل العرف يفهمون من الأمر بالعمل باليقين الطريقي وجوب العمل بأحكامه الشرعية لو كان موضوعا خارجيا أو لغويا ولو ترتب عليه بالف واسطة لأن العمل باليقين مثل العمل بالعلم ولا ريب انه لو علم شخص بابتياع ومحل وتركه في فرض المقنع وبعمل في فرض العز ولقالوا عليه أنه ما عمل بعلمه فيهمل لما ذكرنا بل يدل عليه ما عن نوح الكافي في الحق بابراهيم بن هاشم أنه كان لا يعمل من جهة العادة ع

دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج إلى اليمن وبالي اني سمعت من بعض الناس انه اعطى تلك
الدنانير ذلك الرجل ليشتري له متاعا باليمن فاخذها واكلها فقال ابو عبد الله الصادق ع لاسماعيل يا بني
اما بلغك انه يشرب الخمر؟ قال سمعت الناس يقولون. فقال: يا بني ان الله عز وجل يقول: يؤمن بالله
ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين.

فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم. فتقريب الاستشهاد ان الذي شهد به المسلمون على ذلك الرجل هو
شرب الخمر لا اكل مال الناس عدوانا ولكن لما كان شرب الخمر مما يستلزم عادة عدم المبالاة بسائر المعاصي
لانه ناشئ عن عدم الخوف من الله تعالى وعدم المبالاة بمخالفة اوامره ونواهيه جل شأنه وعدم ملكة الاجتناب
عن المعصية فالاخبار عن شرب الخمر يدل بالالتزام على عدم المبالاة باكل مال الناس عدوانا.

ولما شهد المسلمون عند اسماعيل انه يشرب الخمر كان تصديقهم عدم ائتمانه وترك دفع المال اليه ففي هذه القضية
صرح الامام ع بانه يجب ترتيب الاثر الشرعي الثابت للازم العادي لشرب الخمر على الشهادة بشرب الخمر لقوله
تعالى يصدق المؤمنين بعد ضرورة ان معنى تصديقهم ترتب على المشهود به جميع آثاره الشرعية المترتبة
عليه بلا واسطة او بواسطة لازم عادي كما ان هذا تنزيل من التنزيلات الشرعية كذا ما نحن فيه.
وكما ان المؤدية ترتيب مطلق الآثار الشرعية كذا في ما نحن فيه.

فان قلت لا استشهاد في ما ذكرته على المدعى لان اعتبار الشهادة انما هو من باب الطريقية الى الواقع وقد
اشتهر بين اهل الصناعة انه يثبت بما يكون اعتباره من باب الطريقية جميع لوازمه الشرعية المترتبة عليه ولو
بواسطة اللوازم العادية بخلاف ما يكون اعتباره من باب التعبد المحض فالاستشهاد من غير سنخ المستشهد له
قلت على فرض تسلم كون اعتبار الشهادة من باب الطريقية انما هي طريق تعبدي فمفاد دليل اعتبارها تنزيل
مؤداها منزلة الواقع تعبدا من الشارع.

ولا ريب ان مؤدى دليل الاستصحاب ايضا تنزيل المشكوك البقاء منزلة المتيقن البقاء في الواقع تعبدا من الشارع
ايضا فاذا كان التنزيل الشرعي ينصرف الى ترتيب خصوص الآثار الشرعية بلا واسطة لازم عادي فليكن كذلك
فيهما معا وان كان اعم فكذلك ومجرد الفرق بينهما بان احدهما ناظر الى الواقع دون الآخر لا يوجب الفرق

المذكور بعد كون اعتبار كل منهما من باب التعبد.

فإن قلت: إن الطرق التعبدية لما كان لها كشف ولو نوعا عن الواقع كان مؤداها الواقع وما يلازمه ولو عادة فإذا أمر الشارع بالعمل بها وإلغاء احتمال مخالفتها للواقع اقتضى ترتيب آثار اللوازم العادية أيضا بخلاف ما لم يعتبر على وجه الطريقية أمر بالعمل به تعبدا فإنه لا كشف فيه عن الواقع ولوازمه حتى يقتضي الأمر بالعمل به ترتيب آثار لوازمه العادية. قلت: هذا حق ولكن الاستصحاب أيضا له كشف ولو نوعا عن الواقع ولذا يعمل به العقلاء في أمور معاشهم ومعادهم بكشف عن الواقع ولوازمه ولذا يرتبون على المستصحب لوازمه وآثار لوازمه فإذا أمر الشارع بالعمل به اقتضى ترتيب آثار اللوازم العادية أيضا حرفا بحرف.

فإن قلت: إن الاستصحاب ولو كان في نفسه كاشفا عن الواقع إلا أن الشارع لم يعتبره من باب الطريقية بل من باب التعبد الصرف الذي يعبر عنه بالسببية. قلت: إن هذا الفرق لا يجدي بعد أن مؤدى الاستصحاب بنفسه هو الواقع (مع) ولوازمه كمؤدى ما اعتبر على وجه الطريقية لأن مقتضى اعتباره على وجه السببية هو العمل بمؤداه (من) وتجدد مصلحة فالعمل إن مؤداه الواقع ولوازمه فيتضح للمتأمل ما ذكرنا أن الثمرة بين الطريقية والسببية إنما تظهر فيما إذا لم يكن ما اعتبر على وجه السببية كاشفا عن الواقع بنفسه مثل أصالة البراءة لو قلنا بعدم حصول الظن منها.

فإن قلت بأن ما ذكره حق على فرض أن يقول الشارع اعمل بمقتضى الاستصحاب لكن ليس كذلك بل إنما قال اعمل باليقين (ونحوه) وإذا فرض كون الأمر بالعمل به على وجه السببية دون الطريقية كان مقتضاه ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمتيقن بلا واسطة أمر عادي. قلت: لما كان اليقين الذي أمر بالعمل به طريقا صرفا وكان اليقين طريقا إلى إثبات كل من (المتيقن) ولوازمه كان الأمر بالعمل به تعبدا ترتيب آثاره وآثار لوازمه تعبدا أيضا جديدا.

الثاني إنه على فرض تسليم كون معنى لا تنقض ونحوه هو ما ذكره، نقول: إنه لا ريب أنه لو علم أهل العرف الملازمة بين شيئين وقيل لهم رتب على الملزوم آثاره الشرعية مع احتمال وجوب ترتيب أثر الأثر لأن أثر أثر الشيء يعد عندهم من أثر ذلك الشيء ويشهد بما ذكرنا أنا من أول أمرنا إلى الآن كنا إذا أوردنا إثبات عدم اعتبار الأصول المثبتة تبعا للأساتيذ لأحد من أولي الأفهام الذكية الصافية على مقتضى الفهم العرفي قبل استحكام شبهة عدم اعتبارها وادعائهم كان إثباته لهم وقبولهم إياه في غاية العسر والصعوبة بل كان دعواه عندهم كدعوى أمر غير معقول

وليس ذلك إلا لأن مقتضى فهم العرف من لفظ لا تنقض اليقين بالشك إيّاه لا بدلالة الشيء بناء على ترتيب جميع الآثار الشرعية التي كان يرتبها على تقدير اليقين بالبقاء سواء ترتبت على نفس المستصحب أو على لازمه العادي من غير فرق بين كون اللازم العادي معلولا للمستصحب وبين كونه مع المستصحب معلولا لعلة واحدة وهذا هو على الدليل الأول.

والفرق بينه وبين الدليل الثاني ان الاول يشمل ما هو اثر لما هو المستصحب لازم له لا اثر ما ثبت بخلاف الثاني فإنه يختص بما هو اثر لنفس المستصحب ولو بالواسطة إذ لا يشمل الاثر الذي هو معلول علة اثر المعلول الآخر لكنه بعد ما ثبت بالدليل الثاني بعد التنزل عن الاول أن اثر اللازم العادي لنفس المستصحب يثبت أن اثر ما هو مع المستصحب لازم لأثر ثالث فبتنقيح الملاك واعتراف الخصم بعدم الفرق.

الثالث ان الخصم معترف بشمول الادلة للاثر مع الواسطة الا انه يخصصه بالواسطة الشرعية فهو أيضا يقول إن اثر الاثر اثر فملاك اتحاده ترتيب الاثر الشرعي المترتب بواسطة اللازم العادي هو ان اللازم العادي لما لم يكن له دخل في الشرع فليس من وظيفة الشارع الامر بترتيبه على المستصحب.

لكنا نقول انه حق لو لم يكن للازم العادي اثر شرعي ولكن إذا كان له ذلك كان من وظيفة الشارع الامر بترتيبه على المستصحب كان معنى ترتيبه ترتيب اثر الشرعي عليه وذلك بعينه كما اذا رفع الامر العادي بنطق الاستصحاب اولا وبالذات فانه ايضا ليس من وظيفة الشارع الامر بابقاء الامر العادي ولكنه لما كان معناه ترتيب اثره الشرعي كان من وظيفته. ففي ما نحن فيه ايضا وان لم يكن ترتيب نفس الامر العادي من وظيفته ولكنه اذا كان معنى ترتيبه ترتيب اثره الشرعي كان الامر به من وظيفته. والشيء نحو بهذا الدليل

أن نقول: إن المقتضي موجود والمانع مفقود أما وجود المقتضي فهو عموم أدلة الاستصحاب وأما فقدان المانع فلأنه ليس ما يصلح مانعا الا تخيل أن ترتيب الامر العادي ليس من وظيفة الشارع، وهو مدفوع بأنه انما لا يكون من وظيفته لو لم يترتب عليه اثر شرعي واما مع ترتبه عليه فيكون كالوضع نفسه ابتداء موردا للاستصحاب فكل ما هو مصحح لتعلق تنزيل الشارع به ابتداء فهو المصحح لتعلقه به ثانيا وبالتبع فتأمل جيدا.

الرابع ما حققناه عند ذكر التفصيل بين الوجودي والعدمي بعد ما حكم الشيخ ره عبارات التفصيل الذي أفاده

إلى أن قال: ويحتمل أن الأمر الوجودي قد لا يكون من الآثار الشرعية لعدم الرافع فلا يغني العدمي عن الوجودي ثم فرع بأن الشك إذا فرض من جهة الرافع. فقلنا في توجيه دفع الاحتمال أن عدم الرافع الشرعي مأخوذ جزءاً في موضوع الحكم الشرعي واستشهد المناظر عليه برواية زرارة عن أبي جعفر إن الرجل يصلي بوضوء واحد صلاة الليل والنهار ما لم يحدث. واستفدنا منها أن موضوع جواز الدخول في الصلاة هو الوضوء الذي لم يتعقبه الحدث هذا احدى مقدمات المدعى فلا تغفل.

ومن مقدماته أنه حكم الإمام ع في صحيحة زرارة الأولى من أدلة الاستصحاب المتقدمة بوجوب استصحاب الوضوء عند الشك في رافعية الشيء الموجود فاحكم باستصحاب الوضوء تطابق وأما كونه عند الشك في رافعية الموجود بالاستصحاب فقد بيناه بما لا مزيد عليه في مقام الجواب عن دليل السبزواري فراجع ونعلم مقتضى الروايتين بعد اعتبار الأصل المثبت في الوضوء إذا شك في رافعية شيء له.

لأنه ثبت بالرواية الأولى أن موضوع الحكم الوضوء الذي لم يتعقبه الحدث وبالرواية الثانية أنه يستصحب الوضوء مع وجود الشك في رافعية شيء موجود فهو موضوع الحكم مع أنه أصل مثبت لأن كون هذا الوضوء لم يتعقبه الحدث لازم عادي لبقاء الوضوء في زمان الشك ورافعية الموجود كما أن عدم رافعية الذي لازم عادي لبقاء الوضوء مع مجيء الذي فهذا صار مقدمة ثالثة. ثم تم المدعى بتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية بعدم الفرق بين الوضوء وغيره ولا بين اللوازم العادية فراجع إلى ما ذكرنا في تلك المقامات حتى تعرف ما قال كما لم نتعرض له هنا.

الخامس القياس على الطرق التعبدية كالأمارات الاجتهادية فإنها لا تثبت الواقع حقيقة حتى يترتب عليه بل إنما يكشف عنه ظناً نوعياً فإنها لا أحرازه كم تعبديا فنزل مؤداها منزلة الواقع وإذا كان ذلك من الشارع فلا يكون معناه ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على مؤداها دون توسط أمر عادي فالأمر الوجه في ترتيب آثار اللوازم مؤدياتها العادية فهو الوجه في الاستصحاب وقد مر في الدليل الأول ما يرد على هذا الدليل من النقض والإبرام. وهذان الدليلان كان ظاهرهما أنه الراجح ولكنه يجري ما ورد على الدليل الأول وما في مثبت المدعى بعينه وارد كما تراه عند التأمل فيهما.

السادس - ما أشرنا إليه قبل الشروع في الأدلة وهو أن اللازم داخل في مراتب وجود الملزوم وبقائه فلا يعقل تشبثاً مخاطراً صحة فإبقاء الملزوم عنوان يدخل فيه ذاتياته ولوازمه فإذا اريد به ترتيب آثار البقاء كان ترتيب آثار اللازم عين ترتيب آثار الملزوم ولا يعد اللازم واسطة حتى يقال أن استصحاب الملزوم لا يصلح لاثباته.

بقي الكلام في بقية الانظار التي في كلام الشيخ ره

منها - قوله: ره ودون ملزومه شرعياً كان أو غيره. ووجه النظر أنه لو كان الملزوم حالة سابقة جرى الا ستصحاب فيه نفسه ودون لازمه كحكومة استصحابه على استصحاب لازمه فلا يمكن استصحاب اللازم لترتيب ملزومه شرعياً كان أم غيره. ولو لم يكن له حالة سابقة لم يعقل أن يكون لازمه حالة سابقة حتى يستصحب ويحكم بحدوث ملزومه وترتبه على اللازم لأن اللازم أثر للملزوم فكيف يعقل سبق الأثر في الوجود على المؤثر حتى يمكن استصحاب الأثر وترتيب المؤثر عليه.

وكيف كان فلابد من التأمل في دفعه هذا ولكن يمكن توجيهه بما إذا كان لاستصحاب الملزوم مانع لمعارضة أو نحوها وكان اللازم بماله حالة سابقة إذ ح يتصور استصحاب اللازم وترتيب الملزوم عليه.

ومنها - عده ره المثالين في أواخر كلامه مثالا لاثبات تمام الأثر العادي بالاستصحاب مع أن المثال الثاني وهو استصحاب حياة زيد أو عمرو مع العلم الاجمالي بموت أحدهما لا يثبت به الموت الآخر وهو مبني على أن كان الموت عدم الملكة يعني عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حياً أو وجودي ان كان امراً وجودياً ضداً للحياة كما هو ظاهر قوله تعالى: خلق الموت والحياة.

وذلك لأنه اثبت موت زيد أو عمرو دون المماث والمضاف إليه معاً ولا ريب أن موت زيد وبدله لأنه يطلق على كل منهما حال حياته وموته. اما المثال الأول فان اريد به مثال استصحاب عدم المانع عند العلم بوجود المقتضي فلا ريب انه محل الكلام لم يكن ذكره وان المقتضي تشخص فيه مبدأ موعاد لاتمامه فما استصحاب عدم المانع يثبت التأثير لا الاتمام مثلا بحركة المفتاح تقتضي فتح الباب لا الفتح والباب معاً فاستصحاب عدم المانع يثبت الفتح الذي هو حيثية الباب لأنه يطلق على المغلق والمفتوح وان اريد به استصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه.

فلا ريب أنه يثبت به كرية الماء الباقي فيه لا الكرية والماء جميعا فلم يثبت به الا ضد الامر العادي لوضوح
الفرق بين كرية الماء وحيضية الدم. نعم لو كان امكان هذا المثال مثالا لاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك
في أن هذا الماء الموجود في الحوض هو ذاك الكر الذي كان موجودا فيه سابقا أم ارتفع ذاك وهذا ماء آخر.
فيراد أن يثبت باستصحاب بقاء ذاك الكر أن هذا الماء هو ذاك الكر لكان مثالا لاثبات تمام الامر العادي
لأن لازم بقاء ذاك فيه هو الحكم بأن هذا ذاك. فان تلك اللازم العادي في المثال الذي ذكره ايضا هو الحكم
بأن الماء الباقي كر وهذا الحكم تمام الامر العادي. ذلك ان اللازم العادي في مثال الحيض انما هو الحكم بان هذا الدم
حيض فهذا الحكم ايضا تمام الامر العادي.

ثم انه بعد ما ثبت ان المحقق اعتبار الاصل المثبت بناء على التعبد وعدم اعتباره بناء على الظن في صورة ارادة
اثبات حدوث لازم بقاء المستصحب لا ترتيب لازم وجوده وبقائه مما يجهل ذلك. إنه ليس الوجه في عمل جماعة
من القدماء والمتأخرين بالأصول المثبتة في كثير من الموارد هو البناء على الظن كيف. وقد عرفت في المقام الذي
اطلنا التفصيل فيه ان نسبة أسباب الظن سواء كان نوعيا أم شخصيا الى كل من استصحاب الملزوم وعدم
حدوث اللازم متساوية. وان نسبة حال المتيقن بالنسبة الى اللازم كحاله بالنسبة الى الملزوم ليست من أسباب
الظن فلا يحصل من شيء منهما الا بمعونة الخارج فلو كان مذهب الجماعة اعتبار الاستصحاب من باب الظن فلا يجوز
اما ان حصل لهم الظن من الخارج بتحقق استصحاب الملزوم

واما ان غفلوا عن معارضته باستصحاب عدم اللازم واما بنوا على ما بينا عليه أخيرا من توجيه حصول الظن من
استصحاب دون استصحاب عدم اللازم قبلنا التردد في الاستدلال على المختار ولعله يرجع اليه ما ذكره الشيخ
ره من تبعية حال الملزوم في اللازم بالنسبة الى حاله في الملزوم فتأمل جيدا.

وكيف كان فمن تلك الموارد ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرائع وبعض من تقدم عليه وتأخر عنه من انه لو اتفق
الوارثان على اسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا فادعى أحدهما موت المورث في
شعبان والآخر موته في أثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لأصالة بقاء حياة المورث ولا يخفى أن الأصل تقدم
على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حياة المورث الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال

اسلام الوارث. نعم لما علم باسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الاسلام عن موته بعد
الاسلام الذي هو سبب الارث الان بوجه المقصود في المقام احراز اسلام الوارث في حياة ابيه كما يعلم
من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع ويكفي ثبوت الاسلام حال الحياة المنضمة في تحقق سبب الارث
وحدوث علاقة الوارثية بين الولد والده في حال الحياة.

اقول موضع هذين الفرعين في الشرائع في اواخر كتاب القضاء قال في المقصد الثالث - في دعوى المواريث.
وفيه مسائل الاولى لو مات المسلم عن ابنين فتصادقا على تقدم اسلام احدهما على موت الاب. وادعى الآخر مثله
فانكر اخوه فالقول قول المتفق على تقدم اسلامه مع يمينه انه لا يعلم ان اخاه اسلم قبل موت ابيه. وكذا لو
كانا مملوكين فاعتقا واتفقا على تقدم حرية احدهما واختلفا في الآخر.

الثانية لو اتفقا ان احدهما اسلم في شعبان والآخر في غرة رمضان الى آخر ما نقلناه عنه فالمراد بالفرع الذي
ذكره قبل الفرع الذي كلامنا فيه هو ما ذكره في المسألة الاولى وموضع الشاهد على التوجيه هو قوله مع يمينه
انه لا يعلم ان اخاه اسلم قبل موت ابيه لظهوره في ان سبب الارث هو الاسلام حال حياة ابيه. فاخوه يدعي
عليه بانه اسلم قبل موت ابيه وانه يستحق الارث بذلك وهو ينكر العلم بذلك فيحلف على نفي العلم بسبب استحقاق
الارث.

اقول هذا الفرع وان كان ظاهره ذلك الا انه لا يجدي بعد ما هو معلوم ضرورة ان سبب الاستحقاق هو الموت
في حال كون الوارث مسلما لا مجرد اسلام الوارث حال حياة المورث لانه لو كان مسلما حال الحياة وارتد مقارنا
للموت او بعده في آن واحد فالظاهر عدم استحقاقه شيئا، فالمراد بما في الفرع الاول ايضا هو الحلف على نفي العلم
باسلامه قبل موت ابيه المستلزم لنفي العلم باسلامه حين الموت لان المفروض في الفرع بقاؤه على اسلامه من
حين اسلامه الى زمان الدعوى فالمدعي بما يدعي ان ابتداء اسلامه المستمر الى الآن هو حال حياة الاب فيلزم
حصول سبب الارث في حقه وان اخاه ينكر ذلك والمنكر ينكر العلم به فيحلف على نفي العلم بثبوت الجميع.
والحاصل ان مراد كل من المدعي والمنكر اثبات لازم الاسلام حال الحياة ونفيه في ضمن تحل دعواهما الذي كان
الاسلام فيه مستمرا الى زمان الموت عند الوارث الحكم على فرض كونه حال حياة الاب فلا يخفى هذا الفرع كون سبب الارث

هو الموت عن الوارث المسلم ووضوح الملازمة بين ما عبروا به في الفرع وبين ما هو المدعى وما هم الى الغير
به عنه.

فعلى هذا لم يخرج التوجيه المذكور الأصل عن كونه مثبتا ثم على فرض صحة التوجيه ربما يورد عليه بانه لا يخرج
الأصل عن كونه مثبتا لأن الارث ليس من آثار حياة الأب حتى يترتب على استصحابها بل من آثار اسلام الوارث
حال الحياة فمراده أن يثبت باستصحاب الحياة ان اسلام الوارث كان حال الحياة ثم يترتب عليه الارث ولا ريب
في كون اسلام الوارث حال الحياة من الآثار العادية لبقاء الحياة فالأصل مثبت أيضا.

ويمكن دفعه بأن الحياة جزء لموضوع الارث الذي هو اسلام الوارث حال حياة المورث ولا ريب انه يصدق
في العرف على اثر الكل أنه أثر للجزء أيضا لأن الكل ليس الا مجموع الاجزاء فأثره يعد اثرا لاجزائه أيضا.
ففيما نحن فيه أحد جزئي الموضوع وهو اسلام الولد في غرة رمضان محرز بالوجدان والجزء الآخر وهو
حياة الأب حال اسلام الولد محرز بالاستصحاب ويراد باستصحابه ترتيب اثره الشرعي وهو الارث
الذي اثر لمجموع الموضوع أيضا فتأمل جيدا.

ومنها ما عن جماعة تبعا للمحقق في كر وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية فأخذوا بحكمها بان استصحاب
عدم الكرية قبل الملاقاة الراجع الى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض
باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية. ولا يخفى أن الملاقاة معلومة بأن كان اللازم في الحكم بالنجاسة احراز
وقوع الملاقاة في زمان القلة بناء على أنها شرط في حصول الانفعال بالملاقاة فانه ان لم يحرز وقوع الملاقات
في زمان القلة فالأصل عدم تأثير الملاقاة انفعال الماء،

لم يمكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الاول لأن أصالة عدم الكرية قبل الملاقاة لا يثبت
كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان القلة حتى يثبت بها النجاسة الا من باب عدم انفكاك عدم الكرية
حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة نظير ما عرفت في المورد السابق من عدم انفكاك عدم الموت
حين الاسلام عن وقوع الموت بعد الاسلام.

ويمكن أن يقال أن الأصل الاول ليس أصلا مثبتا بدعوى أن الملاقاة مقتضية للنجاسة والكرية قبل الملاقات

مانعة عنها بشرطية قوله: الراجح الى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له. ولا ريب انه يكفي في الحكم بالانفعال عند القائل بانفعال الملاقات الانفعال. ومانعية الكرية عند وجود اجزاء الملاقات وعدم الكرية قبل الملاقات لا يتوقف على اجزاء ادلة الماء حين الملاقات. بل انما يتوقف على اجزاء ادلة حينها على القول بأن الملاقات مقتضية للانفعال والقلة شرط في التأثير والمعروض ان التعارض المذكور لين مبنيا على هذا القول.

ثم لا ريب أن المانع عن الانفعال بالملاقات انما هو الكرية قبل الملاقات فلا يكفي الكرية الحاصلة بعدها او مقارنة معها. ومانعية الكرية شرعية مستفادة من قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء والمستفاد من نحوه أن الملاقات مع النجاسة حال عدم سبق كرية الماء موضوع لنجاسة الماء.

ولا ريب انه يثبت باصالة عدم الكرية قبل الملاقات هذا الموضوع ويترتب عليه النجاسة من غير حاجة الى اثبات وقوع الملاقات حين القلة حتى يكون اصلا مثبتا. وهذا نظير ما مر في المورد السابق من انه اذا احرز احد جزئي الموضوع بالأصل مثلا واحرز الجزء الآخر بالوجدان ونحوه يترتب عليه حكم الكل لأن احراز الكل احراز الجزء ايضا عرفا كما نحن فيه نظير استصحاب حياة الأب حال اسلام الولد مع فرض كون سبب الارث هو اسلام الولد حال حياة أبيه لا موت الأب عن الولد المسلم فكما أنه لا يتوقف الحكم بالارث في ما سبق على اثبات كون موت الاب عن الولد المسلم فكذا ما نحن فيه لا يتوقف الحكم بالانفعال على اثبات قلة الماء حين الملاقات.

ومما ذكرنا يظهر التدافع أو الخلط الواقع بين الوصف الأصل الأول بقوله والراجح. وبين قوله: فان كان اللازم في الحكم بالنجاسة لابتناء الأدلة على مانعية الكر والثاني على شرطية القلة ترجيح الأصل الأول الى اصالة عدم المانع عن الانفعال وهو الكرية قبل الملاقات. واما الكرية بعد الملاقات فلا تؤثر المنع عن الانفعال فلذا لا يترتب على اصالة عدم الكرية بعد الملاقات اثر شرعي فلا يجري الأصل فيها فلا يمكن أن يقال أن اصالة عدم الكرية قبل الملاقات معارضة باصالة عدم الكرية بعد الملاقات للعلم الاجمالي بحصول الكرية وترددها بين كونها قبل الملاقات وبعدها وترجيح الأصل الثاني الى اصالة عدم الأثر الحاصل في الانفعال وهو الملاقات قبل الكرية.

وأما الملاقاة بعد الكرية فلا تؤثر في الانفعال لوجود المانع عن تأثيرها فلا يجري الأصل لنفيها لعدم ترتب أثر
شرعي عليها فلا يمكن أن يقال أن أصالة عدم الملاقاة قبل الكرية معارضة بأصالة عدم الملاقاة بعد الكرية.
للعلم الإجمالي بحصول الملاقاة إما قبل الكرية أو بعدها، وذلك لما حقق في محله أنه إذا لم يترتب على الأصل
في أحد أطراف العلم الإجمالي أثر شرعي جرى في ما يترتب عليه الأثر بلا معارض فإن شرط المعارضة بين الأصلين
المذكورين في كلام الجماعة فتأمل جيداً.

نعم ينبغي عليه أنه لم يتعرض لجانب شيء من التقارن ومن ظاهر الكرية المجهول حصولها مع الملاقاة ولا لنفي الملاقاة
المجهول حصولها مع حصول الكرية فإن قال القائل بالتعارض المذكور أن الكرية الحاصلة مقارنة للملاقاة
غير مانعة عن الانفعال كان كلامه الملاقاة قبل الكرية ومما يؤثر في الانفعال فلا بد له أن يزيد أصلاً
آخر مع الأصل الثاني فكذا التعارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية وعدم الملاقاة مع الكرية.

وإن قال أنها مانعة منه فلا بد له أن يزيده مع الأصل الأول فكذا استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة وعدم
الكرية معها معارض، وكأنه اقتصر على ذلك لأن مفروض كلامه خصوص صورة الدوران بين التقدم والتأخر
فصورة الدوران بين التقدم والتأخر والمقارنة خارجة عن مفروض كلامه ولم يتعرض لها لندرة المقارنة
أو لوضوح أن مراده إطلاق التعارض بين استصحاب عدم المانع وبين استصحاب عدم المؤثر المقتضي.

وما ذكرناه المراد في الأول أو في الثاني ولعل قوله فافهم إشارة إلى ما ذكرناه أو إلى من عدم كون الأصل الأول
مثبتاً أو إشارة إلى الأمر ما قد يتوهم من أن استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة لإثبات نجاسة الماء من قبيل
استصحاب عدم المانع عند وجود المقتضي لترتب وجود المقتضى بالفتح عليه وقد مر أنه أصل مثبت، فعلى هذا
يكون الأصل الأول مثبتاً ولم يجد أحد التخلص قبل الملاقاة به.

توجيه دفعه أنه إنما يكون أصلاً مثبتاً لو كان المانع عقلياً أو عادياً بخلاف ما لو كان شرعياً فإن عدمه
ح مأخوذ في موضوع الحكم المترتب على المقتضي بالكسر كما هو فيما نحن فيه. وتوضيحه كما تحقق فيه أنه استفيد
قوله ع: إذا كان الماء قدر كر... أن الماء الذي يكون كراً قبل الملاقاة يعصم عن الانفعال في النجاسة ولا ريب
أنه يثبت باستصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة هذا الموضوع ويترتب عليه حكمه الشرعي وهو الانفعال لو لاقاه

بالأصل الثاني فتأمل جيداً.

ومنها ما عن الشرائع وتبعها المحكي عن المبسوط من أنه لو ادعى الجاني أن المجني عليه شرب سمّاً فمات بالسمّ وادعى الولي أنه مات بالسراية فالاحتمالان فيه سواء، وكذا الملفوف بالكساء إذا قدّه بنصفين فادعى الولي أنه كان حياً وادعى الجاني أنه كان ميتاً فالاحتمالان متساويان، ثم حكي عن المبسوط التردد وعن الشرائع أنه رجح قول الجاني لأن الأصل عدم الضمان وأن فيه احتمالاً آخر ضعيفاً وعن [illegible] أن الأصل عدم الضمان [illegible] واستمرار الحياة من جانب الملفوف فيرجح قول الجاني وفيه نظر.

والظاهر أن مراده المطلوب عدم الضمان من حيث إن بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمان القدّ سبب في الزمان ولا يجري أصالة عدم [illegible] الذي ضعّفه المحقق لكن قرّره بعض محشيه فيما حكي عنه والمستفاد من الكل نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبب الضمان ويمكن أن يقال إن القتل يتصف مع الحياة المستصحبة مثل إسلام الولد في حال حياة أبيه المستصحبة من حيث أحرز أحد جزئي الموضوع بالوجدان والآخر بالاستصحاب فالمتوجه المذكور هناك آتٍ هنا أيضاً فتأمل جيداً.

ومنها ما عن [illegible] هذا الفرع ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه بأصبع أصلية فقدّم قوله عملاً بأصالة عدم القصاص، وقدّم قول المجني عليه إذ الأصل السلامة هذا إن ادعى الجاني نفي السلامة أصلاً، وأما لو ادعى زوالها طارئاً فالأقرب أن القول قول المجني عليه انتهى.

ولا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم [illegible] في إثبات الجناية على اليد التامة والظاهر أن مقابل الأقرب أيضاً تقديم قول الجاني أيضاً كما في صورة ادعائه نفي السلامة أصلاً عملاً بأصالة عدم القصاص لاحتمال كون يد المجني عليه ناقصة [illegible] طارئاً فلا يجب القصاص من الجاني إذا كانت يده تامة وإن استحق دية اليد [illegible] وهو اليد الناقصة ولا يمكن أن يتطرق ما استظهره الشيخ من أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ في الخلاف في نظير المسألة وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه فإنه قوّى عدم ضمان الصحيح وذلك لأنه بمجرد ذلك الشيخ [illegible] المسألة لا يصير كلامه [illegible] ظاهراً في إرادة ذلك، نعم يحتمل أن يكون ذلك وإن كان [illegible] ما ذكرناه بملاحظة نفي كلام [illegible] في المقابلة.

ومنها ما عن جماعة تبعاً للمبسوط والشرائع في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال أو قبله

إلى غير ذلك مما يجده المتتبع، ويعلم أنه لا فرق عندهم بين الأصل المثبت وغيره. ثم إنه بعد ما ثبت أن مقتضى الأدلة عدم الفرق بين الأصل المثبت وغيره فالمتبع هو مقتضاها ولو في الأمثلة التي استدل الأصحاب فيها بالاستصحاب مثل طرو الفتاق المذكور بعد قدّه بالسيف ووقوع الثوب النجس في الحوض المشكوك بقاء الماء فيه ومن تصحيح الشك في وجود الحائل بينه وبين البشرة.

ثم إن تحقق تمام الإجماع على عدم اعتباره فيها وإلا فمجرد الاستبعاد لا يصلح دليلاً على المنع بعد اقتضاء الدليل اعتباره، كيف وهو دون ما عرفت بأن من كان قبل والد شيخنا بهاء الدين العاملي كانوا اعتبروه عندهم من باب الظن كما اعترف بأنه إذا كان من باب الظن فهو كسائر الأمارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظر المستصحب في جواز العمل به بالظن الاستصحابي ولازم هذين من حيث على المغرض في الأمثلة المذكورة فما هو جوابه عنها على هذا الفرض فهو جوابنا. ثم إنه بعد ما بالاخرة تحقيق عدم اعتبار الأصل المثبت قال:

نعم هنا شيء وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعد الأحكام الشرعية المترتبة على تلك الوسائط أحكاماً لنفس المستصحب عرفاً، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

فمنها ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً بل من أحكام سراية الرطوبة إليه وتأثره بها بحيث يحصل فيه رطوبة متنجسة، ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الواجب الحكم بقاءه جزء ثابت قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها فهو أشبه شيء مثالاً بمسألة بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به، وحكى في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه.

فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا، ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة.

ومنها - أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وغيرهما فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته ولا أولية غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال إلا ترتيب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهر وأولية غده لآخر فالأول عندهم ما لم يسبقه مثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أولا لشهر آخر.

كيف كان فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثارا لنفس المستصحب انتهى كلامه رفع مقامه

وفيه أولا انه ليس لتعيين الموضوع للحكم ولا تعيين الحكم للموضوع من وظيفة أهل العرف وانما وظيفتهم فهم المراد من الألفاظ فعلى هذا إذا كان المراد من لفظ لا تنقض اليقين - بحسب فهمهم هو وجوب ترتيب الحكم الذي الثابت للمتيقن على فرض بقائه بلحاظ موضوعية العرف - فكأنه الأخذ بهذا المقدار وهو أنه يجب عند الشك ترتيب الحكم الشرعي المذكور على المتيقن وأما أن حكمه الشرعي ماذا فالمرجع فيه هو الشارع وكذا هذا الحكم موضوعه ماذا.

فعلى هذا لو بنيتم من قبل أنفسكم طريق إلى أن النجس في المثال الأول من أحكام الرطوبة أو من أحكام السراية الغير جانب الشارع فإن قلنا بأن الطاهر الرطوبة يوجب تنجس الملاقي وبنوا على استصحابها النجس وهان قال سراية الرطوبة توجب ذلك وبنوه على السراية فلا يحكمون بنجس ملاقي الرطوبة الغير المسرية كما أنهم في صورة القطع ببقاء الرطوبة لا يحكمون بتنجيس الملاقي إلا مع العلم بالسراية التي تثبت عندهم أنها الموضوع للنجس فكذا في صورة استصحاب الرطوبة.

والحاصل إنه كلما كان الحكم للواسطة حقيقة فلا بد للشارع من بيانها عند بيان الحكم الواقعي وطريق بيان الشارع منحصرة في الأدلة المعروفة فإن بينها بغير الأدلة اللفظية فالمرجع لأهل العرف في فهم ذلك هو المجتهد في استخراج الأحكام الواقعية لهم فيعرفون مناسبها من المجتهد فلا يمكن التفاوت بين خفاء هذه الواسطة في الظهور والخفاء.

وإن بينها بالأدلة اللفظية فلا ريب أن المجتهد انما يميز الواسطة عن غيرها بالرجوع إلى فهم العرف فإن فهم أهل العرف فهم أن الحكم لنفس الرطوبة يفهم المجتهد ذلك وإن فهموا أنه للسراية يفهم أيضا أنها كذلك فالمرجع

المجتهد في فهم الحكم الواقعي وموضوعه الواقعي من الأدلة اللفظية فكيف يمكن خفاء توسط بعض الوسائط عندهم في مقام الاستصحاب الذي ليس معناه الا ترتيب الآثار المذكورة على المتيقن المذكور المعتبر كل منها عندهم وكذا الواسطة بينهما بالرجوع الى المجتهد الى الأدلة إذ نظر أهل العرف كنظر المجتهد في مقام ترتيب الأحكام على المتصحبات الى أدلة الأحكام الواقعية الثابتة لها بمقتضى تلك الأدلة.

وقد عرفت ذكر الواسطة في تلك الأدلة فكيف تكون خفية وان لم يذكر بها واسطة كان الحكم لنفس الموضوع والا واسطة أصلا لا عندهم ولا في الواقع فلا مجال بعد التأمل فيما حققنا للفرق بين الوسائط فان كان الأصل المثبت حجة ففي الجميع والا فكذلك وثانيا انه على فرض تسليم امكان خفاء بعض الوسائط وفهم أهل العرف والمجاه نقول انه كيف يجدي هذا الفهم المذكور بعد الاعتراف بأن الحكم حقيقة للواسطة وانه لا وجود للواسطة الا اتفاقا العادية ولا جعلا لعدم كون جعله من وظيفة الشارع وهل يوجب هذا الفهم الخطاء وجود الحكم بلا موضوع أو جعل حكم موضوع لموضوع آخر فيكيف مثلا حكم الرطوبة السرية لجزء الملوثة.

وكيف كان فكما ان الشيخ غفل بخفاء الواسطة في اثبات اعتبار بعض الأصول المثبتة كذا غفل بعضهم لاثبات اعتبار بعضها بجريان السيرة والاجماع على اعتباره فمثلا اجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل أو المسح لاثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل وانت خبير بما فيه لأنه إن اراد بها السيرة على اعتبار ذلك الأصل في حال الاشتغال بالوضوء والغسل والتمكن من استعلام الحال.

فلا ريب انه لا يقول أحد بذلك بل المعروف اعتبار القطع بحصول كل من الغسل والمسح جميع اجزاء المحل المغسول والممسوح وان اراد اعتباره في اثنائهما في حال عدم التمكن من الاستعلام كما لو كان اعمى أو في ظلمة وتحوهما فيجب الا يتمكن من تحصيل العلم بعدم الحاجب ففيه ان السيرة في مثلها بالاطمئنان بالعدم غالبا كما نعرف بالمراجعة الى احوالنا عند الوضوء والغسل في الليالي في الظلمة لا بالاستصحاب من حيث هو استصحاب أو السيرة باعتبار الأصول المثبتة مطلقا لا في خصوص هذا المورد اما بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن المقتضي ذلك على ما حققه شيخنا واما على اعتباره من باب التعبد كما حققناه.

وكيف كان فلا دلالة في ذلك على التفصيل بين الأصول المثبتة وان اراد اعتباره بعد الفراغ عن الوضوء او الغسل

ففيه أن المورد ح لعلها بقاعدة الشك بعد الفراغ بناء على أنها قاعدة تعبدية تشمل الشك الساري أيضاً لا على أنها من باب الطريقية بملاحظة أنه حين تيقن أذكر منه حين يشك وتمام الكلام في المسألة في الفقه.

الأمر السابع إنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق رأساً بأن لا يعلم بارتفاعه أصلاً وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع اليقين بارتفاعه بعد ذلك الجزء فإذا شك في بقاء حياة زيد يوم الخميس وعلم بموته يوم الجمعة فلا يقدح هذا العلم في اعتبار استصحاب الحياة يوم الخميس ويترتب عليه أحكام حياته يوم الخميس. وأما أحكام حدوث موته يوم الجمعة اللازم عقلاً من حياته يوم الخميس فترتبها عليه وعدمه متفرعان على اعتبار الأصل المثبت وعدمه.

ولعل هذا الفرض هو محط الأصل المعروف الذي يعبرون عنه بأصالة تأخر الحادث ويريدون به أنه إذا علم بوجود حادث في زمان كالموت يوم الجمعة وشك في وجوده قبل ذلك الزمان كالخميس فيحكم باستصحاب عدمه قبل زمان العلم بحدوثه ويلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث عن الخميس ووقوعه يوم الجمعة ولا إشكال فيه على ما حققنا من اعتبار الأصل المثبت مطلقاً من غير فرق بين كون اللازم العقلي من الوسائط الخفية وغيرها وكذا على القول باعتباره عند خفاء الواسطة فإنه يترتب على الأصل على هذا القول أحكام كل من عدم الحدوث قبل زمان العلم بتحققه في الخارج والحدوث في زمان العلم به.

وإنما الإشكال على القول بعدم اعتبار الأصل المثبت مطلقاً أو عند عدم خفاء الواسطة فاللازم أن يكون محل هذا القول. فنقول: تحقيق المقام وتوضيحه إن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان وهو إذا كان الأمر الحادث واحداً فيحكم بعدم حدوثه على زمان العلم بتحققه في الخارج كما في المثال المتقدم فيقال الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة فيترتب عليه جميع آثار ذلك العدم لا أحكام حدوثه يوم الجمعة إذ المقدار الثابت بالوجدان هو مجرد تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه الذي هو عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم.

إلا أن يقال إن الحدوث إذا كان هو الوجود المسبوق بالعدم فإذا ثبت بالأصل عدم الشيء سابقاً وعلم بوجوده بعد ذلك تحقق الوجود المطلق المعلوم في الزمان اللاحق إذا انضم المعدوم قبله إلى ذلك العدم الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث. وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل في الأمر السابق.

نفى الفرق فى عدم اعتبار الأصل المثبت بين أن يثبت بالاستصحاب تمام الأمر العادى أو قيده عدمى أو
وجودى لأن ما نحن فيه من قبيل اثبات القيد الحد بالأصل وهو المسبوقية بالعدم ،

اقول لكنك قد عرفت انه فى مقام توجيه المورد الأول من الموارد التى ذكرها جماعة من الفقهاء على ابتنائها بالأصل المثبت حمل استصحاب حياة الأب لاحراز اسلام الولد حال حياة أبيه خارجا عن الأصول المثبتة مع أنه
أيضا من قبيل اثبات أحد جزئى مفهوم الموضوع الخارجى بالأصل وقد سمعت هناك توجيهه بما لا يرد أنه
لو لم يصح ذلك التوجيه كان كلامه هناك محل نظر ولو صح كان كلامه هنا كذلك

ومما ذكرنا من عدم امكان ترتيب أحكام الحدوث على الأصل فى المثال المتقدم يعلم أنه لو كان الحادث مما علم بارتفاعه
بعد حدوثه ولم يكن فى البين زمان علم علقى وجوده فى ذلك الزمان أيضا لم يترتب على الأصل أحكام الوجود فى
الزمان المتأخر أيضا لأن وجوده فيه مساوق لحدوثه لانك تعلم اجمالا أنه اما حدث يوم الخميس فارتفع أو يوم الجمعة
فلو اريد ان يثبت بأصالة عدم حدوثه يوم الخميس حدوثه يوم الجمعة فاثبات الوجود فى الزمان المتأخر فى المقام حاد
لاثبات الحدوث فى المثال السابق من حيث إن كلاهما لازم عقلى للعدم الثابت بالأصل فلا يترتب الموجود
فى الزمان المتأخر على ذلك العدم حتى يترتب عليه أحكامه ،

نعم يترتب على ذلك الحادث المعلوم وجوده اجمالا فى زمان من الزمانين أحكام وجوده المطلق فى زمان من
الزمانين كما إذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم أنه صار كرا فارتفع كريته ، ودار زمان الكرية وارتفاعها
بين الخميس والجمعة فمقتضى الأصل عدم كريته يوم الخميس ولا يثبت به كريته يوم الجمعة فلا حكم بطهارة ثوب غسل
فيه فى أحد اليومين فضلا لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليها ،

نعم لو غسل فيه فى كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماء طاهر مشتبه بالنجس للقطع بورود الأبدية
السابقة بحيله فى اكثر فى أحد اليومين فان كان ذلك اليوم يوم الخميس فقد طهر بغسله فيه يوم الجمعة
غسل ثوب طاهر فى الماء القليل وان كان ذلك اليوم يوم الجمعة فقد غسله فيه يوم الخميس موجبا للنجاسة
الا أنه يطهر بغسله فى الكر يوم الجمعة ، ولكنك خبير بأنه انما يطهر من باب الانغسال بماءين مشتبهين على
فرض أن يكون فى الحوض ماء قد علم بانقطاع كرّيته على ذلك الماء لكونه صار كرا تدريجا فاذا صار عالما يوم الخميس

بغسل الغير فيه يبقى كل من الثوب والماء على نجاسته.

والحاصل إنه لابد أن يفرض بحيث يعلم إجمالاً بغسل الثوب بماء لا ينفعل بملاقاة النجاسة في أحد اليومين ثم يحصل العلم بملاقاة الثوب بغسله فيه في أحد اليومين وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس الى حادث آخر كما إذا علم حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر وتأخره لا يخلو. اما أن يجهل تاريخهما أو يعلم تاريخ أحدهما فان جهلا لا يحكم بتأخر أحدهما المعين من الآخر لأن تأخره عنه ليس في نفسه مجرى الاستصحاب لعدم مسبوقية اليقين بحصول المتأخر سابقاً والشك في بقائه حتى يستصحب بل ان حصل اليقين به كان ناقضاً لأصالة العدم فالحاجة لا لعدم امكان أن يحدث شيء متأخراً عن شيء آخر.

ثم يرتفع تأخر حدوثه ويتقدم على حدوث الآخر أو بقائه بل الشك المتصور تعلقه بالتأخر المتيقن سابقاً انما هو الشك في أصل تحقق التأخر وزوال اليقين السابق وأما هو المعبر عنه بالشك الساري.

والحاصل إنه لا يمكن تصور الشك في البقاء الذي هو المعتبر في الاستصحاب بالنسبة الى التأخر فكيف يجري فيه الاستصحاب وأما أصالة عدم حدوث أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل وكذا التساقط مع ترتب الأثر على كل من الأصلين كما في قضيته ايضاً، اتفقد تعارض الاستصحابين ويحكم بتقارنهما في مقام يتصور فيه التقارن لأصالة عدم كل منهما قبل وجود الآخر وحينئذ فكون التقارن أمراً وجودياً لا أثر للعدم بل عدم كل منهما قبل الآخر ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عبارة عن تقدم أحدهما على الآخر في الوجود.

أقول أما خفاء اللازم فقد عرفت ما فيه ثم لا نزيد عليه وعلى فرض التسليم نقول انه كما أن الأصل عدم تقدم أحدهما على الآخر كذلك الأصل عدم تقارنهما في الوجود لأن التقارن أمر وجودي مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه حتى يثبت الوجود. والحاصل إن الاحتمالات ح ثلاثة تقدم وهذا على الشك وبالعكس والتقارن فالأصل معارضة من الجوانب لو كان يحكم أثر ولو كان الأثر المترتب منها رفع التعارض بينها بسقوط الأصل الذي لا أثر له رأساً وتحكما الأثر لو أحد منها جرى فلا يجري من غير معارض لما عرفت من سقوط ما لا أثر له وأما هنا كله مضافاً الى أن عدم كل منهما قبل الآخر ليس له حالة سابقة يقينية كما اعترف به في نظيره مما سيجيء من استصحاب عدم حدوث معلوم التاريخ في زمان مجهول التاريخ متصلاً، وانتظر لتمام الكلام تفصيلاً.

وان كان أحدهما معلوم التاريخ تُرتب عليه أحكام حدوثه من ذلك التاريخ ولكن لا يترتب عليه شيء من أحكام تقدمه على الآخر ولا تأخره ولا تقارنه. وأما المجهول التاريخ فلا حكم عليه إلا بأصالة عدم حدوثه في زمان الشك في حدوثه كما هو في كل ما يشك في حدوث في زمان فيترتب جميع أحكام عدم حدوثه الى زمان اليقين بحدوثه.

ولما كان عدم حدوثه في تاريخ الآخر مشكوكاً فيه حكم بأصالة عدمه في ذلك التاريخ ولكن لا حكم بتأخره عنه بمعنى حدوثه بعده إلا على الأصل المثبت مثلا إذا علم تاريخ ملاقاة الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كراً فيقال الأصل بقاء عدم كريته في زمان الملاقاة وإذا علم تاريخ الكرية حكم بأصالة عدم الملاقاة في زمان الكر.

وربما يتوهم جريان الأصل في طرف المعلوم أيضا كما في مجهول التاريخ.

فيقال الأصل عدم حدوثه في الزمان الواقعي للآخر ورده الشيخ بأن نفس وجود معلوم التاريخ غير مشكوك في زمان، وأما وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقاً بالعدم بمعنى أنه ليس له يقين سابق بأنه لم يكن موجوداً في زمان الآخر حتى يستصحب عدم وجوده في ذلك الزمان. أقول: فيه أولا النقض بما عرفت به في جانب المجهول التاريخ من أصالة عدمه في تاريخ الآخر في مجهول التاريخ من جريان أصالة عدم أحدهما في زمان الآخر ونعاده ثانياً بالحل وثانياً الحل بأن المستصحب ليس هو عدم الوجود المقيد بكونه في زمان الآخر حتى يقال إنه ليس له حالة سابقة يقينية بل هو عدم الوجود المطلق.

ولا ريب أنا نعلم أن معلوم التاريخ لم يكن موجوداً في الأزل، ونشك أنه بقي ذلك العدم الى الزمان الواقعي لحدوث مجهول التاريخ أم ارتفع بحدوثه في ذلك الزمان فنستصحب العدم الأزلي الى ذلك الزمان فنقول جرى الأصل هكذا الأصل عدم حدوثه في ذلك الزمان يعني الأصل بقاء العدم في ذلك الزمان بلفظ الزمان الواقع في كلام من نسب الى المتوهم إنما هو ظرف للعدم لا قيد للموجود.

ويمكن دفع كل من النقض والحل بأنه يمكن إجراء أصالة العدم في المجهول التاريخ وفي كل من مجهول التاريخ بجعل زمان الآخر ظرفاً للعدم لا قيداً للوجود للشك في وجود كل في زمان الآخر فلأن معلوم التاريخ كان موجود غير مشكوك في زمان أصلاً كما قال الشيخ مثلاً إذا كان تاريخ حدوث الكرية أول الظهر كان تاريخ الملاقاة

مجهولاً يمكن أن يقال إنّه لمّا كان الملاقاة موجودة سابقاً قطعياً فشكّ في حدوثها أول الظهر فالأصل عدم حدوثها أول الظهر ولا يمكن أن يقال الأصل عدم حدوث الكرّية في الزمان الواقعي للملاقاة لأنّ زمانه الواقعي مردّد بين كونه قبل الظهر أو له وبعده.

ولا ريب أنّ حدوث الكرّية قبل الظهر معلوم العدم وأوّل الظهر وبعده معلوم الحدوث والوجود فليس حدوثه مشكوكاً أصلاً حتى يجري فيه الأصل على الوجه الذي كان يجري في المجهول التاريخ ومجهول التاريخ من حيث زمان الآخر إنّما هو للعدم لا حدوث للوجود وهذا معنى قوله: إنّ نفس وجوده غير مشكوك في زمان. نعم إنّما يتطرّق الشكّ في جانب المعلوم التاريخ فيما إذا أخذ زمان الآخر قيداً لوجوده لأنّ القدر المعلوم إنّما هو وجوده المطلق.

وأمّا وجوده المقيّد بكونه في الزمان الواقع لمجهول التاريخ فهو مجهول ولكنّه وإن كان مجهولاً إلّا أنّه ليس له حالة سابقة علم فيها بكون ذلك الوجود المقيّد معدوماً بأن يعلم أوّلاً أنّه كان في ذلك الزمان معدوماً ثمّ يشكّ في بقاء ذلك العدم في ذلك الزمان، فكيف يجري استصحاب عدمه في ذلك الزمان مع انتفاء اليقين السابق وثانياً على فرض تسليم عدم ورود شيء من النقض الحلّي ما سمعت أنّا لا نسلّم عدم الحالة السابقة لعدم ذلك الوجود المقيّد إذ لا يلزم أن يكون سبق اليقين بذلك العدم في ذلك الزمان الذي فرض قيداً لذلك الوجود بل يكفي سبق اليقين به في زمان قبل ذلك الزمان.

ولا ريب في سبقه في ما قبل في ما نحن فيه لأنّا نقطع بعدمه في الزمان الذي يعلم بعدم وجود شيء من المقيّد والقيد فيه ثمّ يشكّ فيه فيما نحن فيه في المثال المذكور قبل الظهر بأنّه لم يوجد الكرّية في الزمان الواقعي للملاقاة لأنّ انتفاء الوجود المطلق في ذلك الزمان يستلزم انتفاء المقيّد وإلّا لزم وجود الفرد دون وجود الكلّي وهو محال.

ثمّ بعد العلم بوجوده المطلق يشكّ في حدوث وجوده المقيّد بكونه في زمان الآخر لأنّ وجود الكلّي لا يستلزم وجود فرد خاصّ منه فكلّما العلم بوجوده لا يستلزم العلم بوجود ذلك الفرد فيستصحب عدمه فيتعارض الأصلان لو ترتّب على كليهما الأثر الشرعي فيتساقطان وفي ثبوت التعارض وعدمه ما عرفت.

ثم إنه كما يجري أصالة عدم كل منهما في زمان الآخر كذلك يجري أصالة عدم تقدم كل منهما على الآخر أو أصالة عدم كل منهما قبل الآخر لو ترتب على كل من الأصلين أثر وذلك أيضاً لما عرفت من أن المقيد المعلوم في المعلوم التاريخ إنما هو وجوده المطلق.

وأما تقدم وجوده على الآخر فلا يجري أصالة عدم التقدم بالتقريب الذي عرفت في كيفية إجراء أصالة عدم المعلوم التاريخ في زمان الآخر للقطع بعدم وجوده المقيد بالتقدم في حال القطع بعدم وجوده المطلق وكذلك في بقاء عدم ذلك الوجود المقيد عند القطع بحدوث الوجود المطلق يستصحب. وأنت خبير بأنه لا تعارض بين هذين الأصلين لإمكان تحقق موردهما بالتقارن.

وكيف كان فقد اتضح لك صحة ما نسب إلى المشهور على نحو ما أراده مما ذكرنا من استصحاب عدم الوجود المقيد وفساده إن أراد باستصحاب عدم الوجود المطلق ثم إنه قد يستظهر من الأصحاب هنا أي في صورة العلم بتاريخ أحدهما دون آخر أو أحدهما - جريان الأصل في طرف مجهول التاريخ وإثبات تأخره عن المعلوم بذلك، ونسب إلى ظاهر المشهور وعن الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم التصريح بالعمل به في بعض الموارد.

منها - مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة أو بعدها فإنهم حكموا بأن القول قول مدعي التأخر. نعم يظهر من إطلاقهم التوقف في بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحدهما وبين الجهل بهما عدم العمل بالأصل في تاريخ الآخر أيضاً كمسألة اشتباه تقدم الطهارة أو الحدث ومسألة اشتباه الجمعتين واشتباه موت المتوارثين واشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه وغير ذلك.

ويمكن أن يكون إطلاق التوقف في هذه الموارد محمولاً على صورة الجهل بتاريخهما لتصريحهم بأصالة تأخر مجهول التاريخ في صورة العلم بتاريخ أحدهما في موارد أخر أو حمل على ثبوت مانع عندهم في هذه الموارد عن ترتب أثر تأخر مجهول التاريخ مفقود في صورة التصريح بأصالة تأخره لأن تصريحهم في بعض الموارد وإطلاقهم في هذه الموارد من قبيل تعارض النص والظاهر مع أن المحكي عن جماعة منهم التصريح بتقييد هذا الإطلاق في موارد كالشهيدين في الدروس والمسالك في مسألة الاختلاف في تقدم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره والعلامة

الطباطبائي في مسألة اشتباه السابق من الطهارة والحدث، ولكنك قد عرفت أن التحقيق هو التعارض حتى في صورة العلم بتاريخ أحدهما أيضاً فيما إذا كان لوجود معلوم التاريخ المقيد بكونه في زمان مجهول التاريخ أثر شرعي.

نعم إذا لم يكن له أثر فلا يجري أصالة عدمه لعدم تعلق الشك بوجوده المطلق أصلاً للعلم بعدمه قبل تاريخ حدوثه والعلم بوجوده في تاريخ حدوثه والمفروض عدم الأثر لوجوده المقيد، فإن الأثر فلا يجري في نفيه الأصل لعدم جهة أصل لا يترتب عليه أثر وعلى ما ذكرنا أيضاً لا وجه لما التزم التوقف في هذه الموارد مع أنه لا يمكن ترتيب الأثر على أصالة عدم مجهول التاريخ إذا لم يترتب على أصالة عدم معلومه أثر، وهذا إذا لم يترتب على وجوده المقيد أثر.

ثانيها - الثاني صورة جهل تاريخ أحدهما وصورة جهل تاريخهما، فإن الشيخ قد صرح به بعض المعاصرين تبعاً لبعض الأساطين مستشهداً عليه بحكم تفصيل الجماعة في مسألة الجمعتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين فيه لا عليه بأن التأخر ليس أمراً مطابقاً للأصل كما عرفت توضيحه، فإن ظاهر استشهاده الإرادة فإذا ذكرنا من عدم ترتب أحكام صفة التأخر وكونه المجهول متحققاً بعد المعلوم، لكن ظاهر استشهاده بحكم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة إرادة عدم جريه مثبتة على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً.

فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حياة ولده في ذلك اليوم فالأصل بقاء حياة ولده فيه فيحكم له بإرث أبيه، وظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك وإن كان حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما. وكيف كان فإن أراد هذا القائل عدم ترتب آثار تأخر الحادث كما هو المشهور فالأكثر في محله وإن أراد عدم جريان الشك باستصحاب عدم ذلك الحادث واستصحاب وجود ضده وترتيب جميع آثار عدمه ووجود ضده في زمان الشك أصلاً فلا وجه لإشكاله في كل مقام يترتب عليه أثر ولا يكون معارضاً بأصالة عدم الوجود المقيد لمعلوم التاريخ بأن لا يكون لوجوده المقيد أثر إذ لا يحفظ الفرق بين مشخصي علم بأن تاريخه في زمان وما لم يعلم.

أقول لكن استدلاله صريح في أن مراده إنكار ترتب أحكام التأخر فيكون مراده من الاستشهاد بها

هذا القدر وتحصل مما ذكرنا أنه لا فرق بين مجهول التاريخ ومعلوم أحدهما إلا في عدم جريان الأصل لنفي الوجود المطلق في المعلوم التاريخ لعدم تعلق الشك به أصلا وأنه يجري الأصل لنفي كل من الوجود المطلق والمقيد في المجهول التاريخ إذا كان لوجوده أثر ولم يكن معارضا بأصالة عدم الوجود المقيد لمعلوم التاريخ كما أنه يجري لنفي هذا الوجود عن المعلوم التاريخ إذا كان له أثر ولم يكن معارضا بأصالة عدم شيء من وجودي المجهول التاريخ وإلا تعارضا وتساقطا.

وإنه لا يجري شيء من أحكام التأخر في شيء منهما إلا على الأصل المثبت وأنه يعارض أصالة عدم كل منهما قبل الآخر عليها من غير فرق بين مجهول التاريخ ومعلوم أحدهما فالحكم في كل من الصورتين من حيث التقدم والتأخر حكم الأمرين اللذين علم إجمالا بحدوث أحدهما وسيجيء إن شاء الله تعالى توضيحه وذلك لأن التقدم والتأخر مجهول لا من حيث معلوم التاريخ وعلم إجمالا بحدوث تقدم مردد بين كونه تقدم المجهول على المعلوم وبين كونه تقدم المعلوم على المجهول وكذا التأخر هذا كله إذا علم عدم التقارن.

وأما إذا احتمل التقارن أيضا كان من قبيل حادث مردد بين أمور ثلاثة وحكمه حكم التردد بين أمرين مما ذكر. يعلم أنه لا وجه لتخصيص حكم الحادث المردد بين أمرين بمجهول التاريخ كما صنعه الشيخ .. لأن الظاهر أنه لا للمشابهة بينهما بحكم الحادث المردد بين أمرين الأمر حيث تردد المتقدم أو التأخر بينهما من جهة في هذا بين حادثه في ذلك وقد عرفت أن هذه المشابهة موجودة في صورة العلم بتاريخ أحدهما أيضا بأن الأصل فيهما تعارض بالمثل لو كان للأصلين أثر وإلا الأثر لأحدهما فالأثر من غير معارض فتأمل جيدا.

واعلم أنه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه ويحكم بتقدمه لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى بملاحظة أن الاستصحاب المتعارف أن يكون المتيقن سابقا والمشكوك لاحقا ويوجب بالاستصحاب حكم السابق على اللاحق وهذا الاستصحاب بالعكس لأن المتيقن لاحق والمشكوك سابق ويراد بالاستصحاب ترتيب حكم اللاحق على السابق.

مثاله أنه إذا ثبت أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك في زمان الشارع حتى يحمل خطاباته عليه أم كانت في زمانه لمعنى آخر ونقلت إلى الوجوب في عرفنا فيقال مقتضى الأصل كونها حقيقة

فيه في ذلك الزمان بل في اللغة أيضاً إذ لو كان في ذلك الزمان أو في ما قبله حقيقة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع والأصل عدمهما وهذا إنما يصح بناءً على الأصل المثبت وقد عرفت سابقاً أنه لا يعتمد عليه في الأصول اللفظية لأن اعتبارها إنما هو من باب بناء العقلاء الذي هو من باب الظن لا التعبد.

وقد عرفت أنه لا إشكال في اعتبار الأصل المثبت بناءً على اعتباره من باب الظن ولا سيما بالنسبة إلى لوازم الوجود والبقاء ومع العدم توهم التعارض ح وإن كان بالنسبة إلى لوازم البقاء فيه نوع إشكال عرفته وعرفت ما يدفعه وكذلك بالتأمل في نظير الأصل وما نحن فيه تعرف أنه ليس هذا الاستصحاب قهقرى لأن المتيقن هو عدم النقل وعدم تعدد الوضع ولا ريب أن المتيقن فيهما سابق وهو العدم الأزلي لكل من النقل والتعدد والمشكوك لاحق وهو بقاء ذلك العدم في عرفنا.

فالتعبير عنه بالقهقرى إنما هو لوجدان اللازم الذي يراد ترتيبه على المتيقن يعني لاحقاً والمشكوك سابقاً فلا اللوازم التي تترتب على الاستصحابات المتعارفة فإنها يقينية سابقاً مشكوكة لاحقاً فعل المتيقن هذا كله وأما إذا لم يعلم تعدد الوضع وأما إذا علم وشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا فمقتضى الأصل عدم حدوثه قبل الزمان المعلوم وجوده مثاله أنا نعلم أن للفظ الصلاة وضعين.

أحدهما لغوي والآخر عرفي أو شرعي ولكن لا نعلم أن مبدأ حدوث الوضع الثاني هو زمان الشارع حتى يحمل خطاباته عليه أو الزمان الذي بعده يكون لفظها حقيقة فيه في الجملة كزماننا هذا فما شابهه حتى يحمل الخطابات على المعنى اللغوي فيقال الأصل عدم نقلها عن المعنى الأول إلى هذا المعنى في زمان الشك والنقل وهو زمان الشارع ولذا اشتهروا في مسألة الحقيقة الشرعية على أن الأصل يقتضي عدم الثبوت.

الأمر الثامن: إنه قد يتمسك بصحة العبادة عند الشك في طرو المانع كقاطعيته في اعتبار وجوده أو وجود مانعيته في اعتبار عدمه وقد نسب إلى المشهور التمسك به بين الأصحاب كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم وقد حققنا المبنى في الاستصحاب وما عليه عند الكلام في مسألة الشك في الشرطية وكذا استشهاد أو تمسك في هذا المقام من استصحاب حرمة القطع ووجوب المضي إلا استدلال بقوله تعالى: ولا تبطلوا أعمالكم. وغيرها فيجعلنا عن الإعادة ما هو أهم ارتفعنا التفصيل في مراح المقام هنالك.

الأمر التاسع - انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون من الموضوعات الخارجية واللغوية والأحكام الشرعية العملية أصولية كانت أم فرعية فمثال الأول استصحاب الحياة والرطوبة ونحوهما ومثال الثاني استصحاب عدم النقل وعدم تعدد الوضع ونحوهما ومثال الثالث استصحاب الحجية وعدمها ونحوهما ومثال الرابع استصحاب الوجوب والحرمة ونحوهما. وأما الشرعية الاعتقادية فقال الشيخ: لا يعتبر فيها الاستصحاب لأنه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها الا الحكم عملا بمؤداها على تقدير اليقين به والمفروض ان وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف.

أقول إن كان مراده من قوله الا الحكم على مقتضاه مؤدى اخبار الاستصحاب الحكم العملي في مقابل الحكم الاعتقادي نفيه أولا لا نمنع الاختصاص. وثانيا انه لا ينافيه قوله: والمفروض الخ لأنه ظاهر في أن الكلام المحمول ثبوتا من موضوع المستصحب لكونه محلا اعتقاديا وثالثا على فرض المناسبة مع عدم معقولية التكليف بالاعتقادية عند زواله بل لا يعقل التكليف به عند بقائه كما سيجيء توضيحه.

وإن كان مراده منه انه حكم يتعلق به في مقام العمل، فدليله الظاهر يفيد الا في مقابل الحكم الذي يتعلق به في مقام الاجتهاد ولذا يسمى الاستصحاب بالأصل العملي فهو وإن كان في نفسه صحيحا ولكن حكمه بعدم امكان في استصحاب وجوب الاعتقاد عند الشك في بقاء وجوبه معللا بزوال الاعتقاد عند الشك وعدم معقولية التكليف به حينئذ لا دليل عليه وذلك لأن الاعتقاد شيء من عقد القلب عليه وهو فعل اختياري من أفعال القلب ولذا يتعلق به التكليف فوجوب الاعتقاد مثل وجوب النية ونحوها من الأفعال القلبية الاختيارية ومثل وجوب الصلاة من أفعال الجوارح.

ولا ريب إن التكليف بفعل لا يتوقف على وجود ذلك الفعل حين تعلق التكليف والا لزم تحصيل الحاصل الا أن يراد بالتكليف به حين وجوده الاستمرار عليه حتى يكون تكليفا له بغير الحاصل ولا فرق في ذلك بين الحكم الواقعي والظاهري ولا بين كون متعلقه فعل القلب والجوارح فكما أن معنى وجوب الاعتقاد والنية والصلاة وغيرها في الواقع حين اليقين بوجوبها هو وجوب ايجادها في القلب أو الجوارح يجب على المكلف ايجادها بعد ان كانت معدومة فكذا الأمر معنى وجوبها في الظاهر عند الشك في بقاء وجوبها معلى هذا

لو وقع الشك في بقاء وجوب الاعتقاد بنبوة نبي كان معنى البناء على بقاء وجوبه تعبدا في الظاهر هو وجوب عقد القلب والالتزام القلبي ببقاء نبوته وترتيب أحكامها في مرحلة الظاهر وكما يمكن عقد القلب على النبوة المتيقنة كذلك يمكن على المشكوكة تعبدا بل يمكن مع اليقين بنبوة نبي عدم الاعتقاد به كما في اليهود والنصارى الذين كانوا يعرفون ان نبينا ص نبي كما يعرفون ابنائهم ومع ذلك لم يعتقدوا به بل انكروه وبقولهم

والحاصل انه لا ملازمة بين اليقين والاعتقاد بحيث يمتنع الاعتقاد عند الشك هذا إذا كان اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار ويمكن اجراؤه في الحكم الاعتقادي ولكن بشرط عدم سراية الشك في ذلك الحكم في الشك في بقاء حكم تلك الأخبار مثلا إذا كان الأخبار صادرة عن الامام ع فلا يمكن استصحاب وجوب الاعتقاد بامامة ذلك الامام الذي صدرت منه تلك الأخبار ولا استصحاب وجوب الاعتقاد بنبوة النبي الذي كان ذلك الامام من آله.

ثم إذا شك في بقاء وجوب الاعتقاد ببعض تفاصيل المعاد مثلا فلا مانع من اجراء الاستصحاب فيه ويكون معنى استصحابه هو اثبات الحكم الظاهري المساوي للحكم الواقعي ولما كان المستصحب حكما شرعيا كفى كونه كذلك في صحة استصحابه تعبدا ولم يتوقف على ترتيب اثر شرعي عليه فتأمل جيدا. هذا كله على فرض كون المراد بالاعتقاد ما ذكرنا.

ولو كان المراد به ما يراد في المعرفة والعلم ونحوهما فلا ريب ان الشك في بقاء وجوب المعرفة انما يكون فيما إذا كان المكلف قادرا على تحصيلها إذ لو لم يكن قادرا يعلم عدم وجوبها لأن التكليف مشروط بالقدرة فيستصحب وجوبها ويكلف بتحصيلها مثلا ما سمعت من الشيخ بعد كون المراد بالاعتقاد هو عقد القلب النقل بالعقل.

ثم قال وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين بل الظن غير حاصل فيما كان المتيقن سابقا من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعي لأن الشك انما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجودا أو عدما في المستصحب. نعم لو شك في نسخه أمكن دعوى الظن لو لم يكن احتمال النسخ ناشئا عن احتمال نسخ أصل الشريعة لا نسخ الحكم في تلك الشريعة اما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن بعدمه لأن نسخ

الشرائع سائر بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة فإن الغالب بقاء الأحكام.

أقول: قوله: مبني على اعتبار الظن في أصول الدين فيه أولاً أن اعتباره من باب الظن في ما عدا الشرعية الاعتقادية أيضاً
مبني على اعتبار الظن فيها فلا وجه للقول باعتباره فيها مطلقاً من غير فرق بين كونه من باب التعبد أو من باب الظن
كما هو مقتضى جعلها في مقابل الشرعية الاعتقادية والحكم باعتباره في ما عداها ثم نفي اعتباره فيها لا من باب الأخبار
ولا من باب الظن. وثانياً: أنه لا ريب أن تكلمه في هذا الأمر إنما هو على مختاره ولذا حكم بعدم الفرق في اعتبار الاستصحاب
بين الموضوعات والأحكام الشرعية الأصولية والفرعية وإلا فبعضهم نفى اعتباره مطلقاً وبعضهم نفى اعتباره في
أصول الفقه لو كان من باب الظن وهو الذي يقول بعدم جواز العمل بالظن فيها، وبعضهم نفى اعتباره في الموضوعات
الخارجية إلى غير ذلك من التفاصيل فعدم الفرق المذكور في أول كلامه إنما هو على مختاره.

ولا ريب أن مختاره عدم اعتبار الظن في شيء من الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية الحكمية بقسميها إلا عند
انسداد باب العلم في الأحكام وعدم امكان الاحتياط وإلا في بعض الموضوعات كالعدالة والضرر والنسب وعلى
هذا. فإن كان مراده من اعتبار الاستصحاب من باب الظن في ما هو اعتباره في خصوص حال الانسداد وعدم التمكن
من الاحتياط فلا ريب أنه يقول باعتبار الظن في أصول الدين أيضاً عند انسداد باب العلم وعدم امكان الاحتياط
كما صرح به بعيد هذا. وكذا في مسألة حجية الظن فهو يسلم اعتبار الظن فيها في الجملة فلا بد له من القول باعتبار الاستصحاب
أيضاً فيها في الجملة. وأن اعتبار الاستصحاب عنده في ما عدا أصول الدين أيضاً في الجملة في مقابل السلب الكلي وكذا
اعتباره في ما يعتبر فيه بشروط وشرائط وكذا في أصول الدين.

فتحصل مما ذكرنا أنه لا وجه للفرق بين أصول الدين وغيرها من باب الأخبار ولا من باب الظن. قوله: بل الظن
غير حاصل. فيه أولاً أن المستصحب إذا كان ثابتاً بالعقل فقد تقدم أنه لا يصح الشك فيه لأن ملاك حكم العقل لو
لم يتغير كان حكمه ثابتاً جزماً وإلا لم يكن ثابتاً كذلك.

نعم لو كان بالعقائد الثابتة بالعقل هي الأحكام الشرعية الاعتقادية الثابتة بحكم العقل أمكن الشك فيها لكن
الشك حينئذ عن الشك في الموضوع كما مر تفصيله عند تقسيم الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب.
وثانياً أن تغيير بعضها بجعله منه لو كان موجباً لعدم حصول الظن كان موجباً لعدم حصوله في غير أصول الدين

أيضاً، والظاهر أن مراده أن تغيّر المذكور يوجب الشك من حيث المقتضي إذا كان تغيّر بعض ما يحتمل مدخليته
(يحتمل)
في المستصحب وجوداً ومن حيث رافعية الموجود إذا كان تغيّر بعض ما يحتمل مدخليته عدماً فيه بأن يحتمل وجوده
رافعية له، وقد عرفت منه أن هذين القسمين لا يحصل منهما الظن وأنه لا يحصل في الشك في وجود الرافع أيضاً إلا
إذا كان غالب أفراد صنف المستصحب باقياً عند الشك كما تقدم منه عند التكلم في بعض أدلة القائلين باعتباره
من باب الظن وعند الاعتراض على الفاضل القمي وأضرابه.

ومراده أنه ليس المستصحب في غالب مسائل أصول الدين مما يكون الشك فيه في وجود الرافع، وعلى فرض وجوده (ليس)
المستصحب فيها بحيث يكون له صنف يكون غالب أفراده باقياً عند الشك في بقاء المستصحب حتى توجب الغلبة الظن
ببقائه أيضاً. نعم يحصل الظن في خصوص الشك في نسخ الحكم في الشريعة لأن الشك فيه في وجود الرافع ولكنه
إنما يحصل الظن منه فيما إذا لم يكن ذلك الشك ناشئاً عن الشك في نسخ أصل الشريعة إذ لو كان ناشئاً عنه لم
يحصل الظن أيضاً إذ ليس غالب أفراد صنف الشريعة باقياً عند الشك في نسخ أصل تلك الشريعة حتى يظن بقاؤها
بل الغالب نسخ الشرائع.

أقول: يمكن فرض حصول الظن فيما لو كان الشك ناشئاً عن الشك في نسخ أصل الشريعة أيضاً بأن يعرض هذا الشك
في حال حياة النبي إذ لم يسمع نسخ شريعة نبي في حال حياته. وكيف كان فقد عرفت أنه اعترف بحصول الظن منه
في الجملة وكفى به في نفي الفرق بين أصول الدين وغيرها فلا وجه لانكاره رأساً، وأما إذا كان ممن يقول باعتباره من باب
الظن في سائر المسائل إنما يقول به عند حصول الظن لا مطلقاً وإن كان وجه نفي اعتباره في أصول الدين رأساً تعدد
موارد حصول الظن فهذا الوجه موجود بعينه في سائر المسائل أيضاً كما اعترف به في جواب الفاضل القمي فيما سبق
وكيف كان فلا ينفع شيء من هذه الإيرادات فيما هو بصدده، وعمدة هذا الأمر المنتهية له دعواه أنه لا يجوز التمسك
بالاستصحاب لو شك في نسخ أصل الشريعة لا من باب التعبد ولا من باب الظن.

وتوضيح الحال فيه أنه لو شك في بقاء شريعة عيسى من أراد إثباته بالاستصحاب والإقناع له في المحل فلا يخلو
إما أن يراد به الاستصحاب الثابت بالأخبار الواردة في شريعتنا أو باعتبار إفادته الظن، فإن أريد به الأول فلا ريب
أن هذا الشك إنما ينفع من لم يثبت عنده نسخ تلك الشريعة ولا حقية شريعة نبينا، وكيف يجوز للمكلف الذي لم يثبت

عنده حقية الشريعة أن يتمسك بالاستصحاب الذي لا بد لك لتجيبه الاخال من يدعي النيابة عن النبي الذي حقا
الكلف شاك في نبوته وحقية شريعته وعلى فرض ثبوت التعبد بالاستصحاب في شريعة عيسى ع ايضا لا يكفي
له التمسك به ايضا لما اشرنا اليه انفا من أنه إذا سرى الشك في الحكم الاعتقادي الى اعتبار الدليل التعبدي
الثابت للاستصحاب لم يجز التمسك لعدم الدليل على اعتباره بعد ححية وجود دليله كذلك الاعتقاد ولو اريد
استصحاب اعتبار دليله . ثم اثبات بقاء الشريعة به لزم الدور . هذا كله على فرض الشك في شريعة عيسى ع
واما في ابقائها بالاستصحاب الثابت من باب اخبارنا . اما لو اريد التمسك به الزاما علينا اذا عجزنا عما نقيمه
الدليل على حقية شريعتنا .
ففيه أن اعتبار الاستصحاب عندنا من باب الأخبار موقوف على حقية شريعتنا والحال انه لو اثبت به فعلا كان
بقاء شريعة عيسى ع استلزم بطلان شريعتنا المستلزم لعدم اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار فيلزم
من فرض اعتباره عدم اعتباره وكلما يلزم من فرض وجوده عدمه فهو باطل . وكيف كان فلا يمكن اثبات
شريعة عيسى ع بالاستصحاب التعبدي لشيء من انحاء المتصورة وبما ذكرنا تبين انه لا يجوز التمسك بالا
الثابت في الأخبار لو كان الشك في بقاء شريعة بغير ما عرفت من سراية الشك الى اعتبار تلك
الأخبار هذا كله على فرض اعتباره من باب الأخبار .
واما لو كان من باب الظن فلان نفس حصول الظن منه الخلية كما هو غير معروف وقد سمعت ان الحلية في المنع
لا يجدي ولا فرق بين الشك في نسخ الشريعة السابقة ونسخ شريعتنا لان هذا الشك انما يمنع من الشك
عنده أن هذه الشريعة باقية إلى يوم القيامة بل يحتمل نسخه كما نرى انه شاع في هذه الازمنة حدوث
الرجوع عن هذا الدين الى بعض الاديان المتجددة . وكيف كان فلو دفع هذا الكلام حصل الظن من الاستصحاب
قال الشيخ ره : ولو سلمنا حصول الظن منه فلا دليل على حجيته لعدم مساعدة في الحصول عليه وان انسد باب العلم
لامكان الاحتياط الا فيما لا يمكن .
اقول : لا ريب أنه عند الشك في بقاء الشريعة السابقة واحتمال حقية شريعتنا لا يمكن الاحتياط وهو المقصود
في المقام لأن مورد الكتابي وجه عدم إمكان الاحتياط انه مكلف باعتقاد نبوة أحدهما فقط فلا يمكن

الاحتياط بالجمع بل لا بد من الترجيح بالظن في مقام احراز أصل دينه الذي هو المقصود بالبحث وان امكن ستحا
الاحتياط في بعض الأحكام التي يتفرع على الموضوعين لأنه خارج عما نحن بصدده ومن ذلك تمسك الكتابي بالا ستصحاب
في مناظرة بعض الفضلاء السادة لاثبات شرعه إذ له ح أن يقول وحصل الظن ببقاء شرعي من الا
وهو معتبر عندك أيضا لأن المفروض انسداد باب العلم وعدم امكان الاحتياط لكنه انما ينفعه في ما إذا
كان غرضه اثبات جواز تدينه في نفسه لا الزام الخصم به ولأن للخصم ح أن يقول لا يحصل لي الظن منه.

ولكن هذا انما يكون للخصم لو لم يعترف بحصول الظن منه فعلى فرض التنزل الذي صنعه يكون تمسك الكتابي
عوضه حتى لا الزام الخصم، وكيف كان فما حققنا يثبت أنه لا وجه لتمسك الكتابي به في المناظرة المذكورة أصلا
لا من باب التعبد ولا من باب الظن نعم عرفت وجها ما لا تعويل عليه، ولذا أخذت عدم اعتبار الاستصحاب في
مقام اثبات حقية نفسه والمفروض أنه بملاحظة تمسكه بالاستصحاب معترف بأنه لا دليل له على حقية دينه
والمفروض أنه لا دليل لخصمه أيضا على حقية دينه.

فكل منهما متمسك بدعوى آخر، ومدع لما ينكره آخر فعلى كل منهما اقامة الدليل على ما يدعيه فليس له حط البينة
على المسلمين في دعوى النبوة الناسخة إذ ليس قوله موافقا للأصل حتى يصير منكرا والمسلمون مدعون.
وعلى فرض أن مدعي الدين الجديد كمدعي النبوة محتاجا إلى برهان قاطع وكان عدمه دليلا قطعيا
على العدم بحكم العقل والعادة ثم ان هذا كلام آخر لا دخل له بالاستصحاب الفاسد الذي تمسك به الكتابي
إذ لا يمكن أن يصير هذا الاستصحاب منشأ لصيرورة عدم الدليل دليلا قطعيا على العدم فما تمسك به
ح لغو صرف ولو كان غرضه ذلك.

وقد أجيب عن الاستصحاب المذكور بأجوبة أخر منها ما عن بعض الفضلاء المناظرين له الذي هو بحضرة
ما أجاب به الامام علي بن موسى الرضا في جواب الجاثليق وهو انا نقر بنبوة كل موسى وعيسى أخبر
بنبوة نبينا ص وكافر بنبوة كل من لم يخبر بذلك. ولكن تمامية هذا الجواب موقوفة على ضم مقدمة أخرى
غفل عنه الفاضل المذكور سنتعرض لها ان شاء الله تعالى. ولذا أفحم بالجواب عنه الكتابي من أن
موسى بن عمران وعيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته

فعلى المسلمين نسخها.

وثانياً ما عن الفاضل النراقي ره من معارضة استصحاب النبوة باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة بناء على أصل ثابت تقدم مع رده. وثالثاً ما عن الفاضل القمي بناء على أن اعتبار الاستصحاب مشروط باحراز استعداد المستصحب للبقاء عند الشك وان موضوع الاستصحاب لابد أن يكون مشخصاً حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث إنها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد بأن يقول الله جل ذكره لموسى ع انت نبي وصاحب دين إلى آخر الابد ولأن يكون الى زمان محمد ص ولأن يكون عنيّ مغيّى بغاية بأن يقول انت نبي بدون أحد القيدين فعلى الخصم ان يثبت.

اما التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد أو الاطلاق ولا سبيل الى الأول مع أنه يخرج عن الاستصحاب ولا الى الثاني لأن الاطلاق في معنى القيد فلابد من اثباته ومن المعلوم أن مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأول إذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء أقل أفراده انتهى كلامه.

واجاب عنه الشيخ أولاً بما تقدم منه في التنبيه الأول من عدم توقف جريان الاستصحاب على احراز استعداد المستصحب انتهى. وفيه عدم التوقف على ما ذكره هنالك هو اعتبار الاستصحاب عند الفاضل المذكور ومطلقا فلو توقف على الاحراز اختص بالشك من حيث الرافع مضافاً إلى أنه لا ضابطة لاحرازه كما ذكره هنالك مفصلاً ويمكن دفعه بأن مراده احراز استعداد نوع المستصحب للبقاء لا شخصه وهذا الاينافي الشك من حيث المقتضي في شخص المستصحب فضابطة الاحراز في الأحكام الشرعية احرازنا استعداد نوع الحكم الشرعي للبقاء فهذا ضابطة الاحراز.

ولا ريب أنه يجوز بما ذكره هذا الفاضل فاذا شك في بقاء حكم خاص لو للشك في الاقتضاء رجعنا الى نوعه ووجدنا غالب افراده باقياً مستمراً حصل الظن ببقاء هذا المشكوك أيضاً ونحن وان بنينا سابقاً على عدم حصول الظن من الاستصحاب عند الشك في الاقتضاء ولكن نجد التأمل التام الآن الأمر لحانه لو كان غالب افراد نوع المستصحب مقتضياً للاستمرار وشك في اقتضاء فرد خاص من ذلك النوع صار ذلك سبباً

لحصول الظن ببقاء هذا الفرد كان في صورة الشك من حيث الواقع بل لعل صيرورة هذه الغلبة لحصول الظن في الشك من حيث المقتضي أظهر منها لحصوله في الشك من حيث الرافع كما لا يخفى على المتأمل المنصف وما ذكرناه يظهر ما ذكره من أن الاطلاق غير ثابت لأنه في معنى المقيد غير صحيح لأن عدم التقييد مطابق للأصل. نعم المخالف للأصل الاطلاق بمعنى العموم الراجع الى الدوام.

والحاصل إن هناك في الواقع ونفس الأمر نبوة مستمرة الى آخر الأبد ونبوة محدودة الى وقت خاص ولا شك لنا في الواقع فالنبوة المطلقة بمعنى غير المقيدة ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت فلا وجه لاجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر انتهى.

ويمكن دفعه بأن عدم التقييد الذي هو مطابق للأصل انما هو فيما إذا ورد لفظ مطلق يحتمل تقييده ومورد كلام الفاضل المذكور ليس كذلك لأن المفروض حصول العلم اجمالا من غير الطرق القطعية بأنه صدر من الله تعالى لفظ في مقام انشاء النبوة مردد بين أمور ثلاثة فهو من قبيل الحادث المردد بين ثلاثة أمور ويجيء إن شاء الله أنه لا يمكن وجوه تعيين الحادث بالأصل.

فإن قلت نعم ولكن ذلك انما هو فيما إذا نقل العلوم الاجمالي الى العلوم التفصيلي والشكوك الابتدائي وفيما نحن فيه يحتمل انتفاؤهما القطع بصدور لفظ انشاء نبي والشك في صدور كل من القيدين فيمكن نفيهما بالأصل ولا تعارض بأصالة عدم المطلق فإنه يجري على كل تقدير اما على تقدير الاطلاق فواضح. واما على غيره فلأن المطلق مع كل من القيدين لا محالة.

قلت هذه الشبهة بعينها هي الشبهة المعروفة في مسألة الأقل والأكثر وقد حققنا هناك أن الاطلاق الا من قبيل المتباينين وما نحن فيه أيضا كذلك لأن لفظ انشاء نبي المطلق غير لفظ انشاء نبي الى زمان كذا ونحوه والمفروض ان الصادر من الله تعالى مردد بينها وكل واحد منها لفظ جزئي حقيقي اجزاؤه داخلة فيه ولفظ داخل في كل واحد من اجزاء كل واحد منها غير كل واحد من اجزاء الاجزاء فأين العلم التفصيلي حتى يصير القيد مشكوكا ابتدائيا يمكن نفيه بالأصل.

قوله وأما النبوة المطلقة ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت فيه أنه مسلم من

الجنبية الا ان مطلق النبوة الثابت بالفرض مردد بين ثلاثة وجوه من الانشاء بعضها قابل للاستصحاب وبعضها غير قابل بخلاف ما لو ثبت انه ورد انشاء مطلق فان الانشاء المطلق وان كان مرددا بين انقضائه الاستمرار الى وقت خاص وبين انقضائه الاستمرار الى آخر الابد الا انه حكم واحد صالح لارادة الاستمرار الى آخر الابد ومع ملاحظة الاحكام الشرعية غاية الامر انه كذلك من حيث المقتضي ولا مانع فيه على مختار الفاضل المذكور ففي هذا الفرض لوجود الانشاء الصالح للبقاء استصحاب المقتضي يجوز ولو بملاحظة سائر احكام الشارع بخلاف صورة ثبوت مطلق النبوة.

فالاحتمالات في النبوة المطلقة احتمالات في فرد خاص موجود في الخارج والمستصحب هو الفرد في النبوة المطلقة احتمالات في فرد خاص موجود في الخارج والمستصحب هو الفرد بخلاف الاحتمالات في مطلق النبوة فانها في كلي وجد في الخارج مردد بينها والمستصحب هو الكلي ولم يجز استصحابه لتردد الانشاء الصادر من الله تعالى بين الوجوه الثلاثة هذا غاية ما يمكن له من التوجيه.

ولكن يرد عليه اولا ان كون النبوة المطلقة فردا خاصا من الانشاء لا يجدي في الفرق من حيث جواز الاستصحاب وعدمه بعد كون ذلك الانشاء الواحد مرددا بين ارادة الاستمرار منه وبين ارادة الغاية منه وثانيا انه لو كان استقراء سائر احكام الشارع وغلبة ارادة الاستمرار منها موجبا للظن بارادة الاستمرار في ما وقع فيه النزاع فلا ريب انه لا يختص هذا الظن بالمطلق الوارد او المنقول مطلقا بل يحصل من ذلك الاستقراء الظن بان منشئا من احكام الشارع ليس آنيا بل مستمر من غير فرق بين ما لو ورد مطلقا وبين ما لو ثبت كلي مردد بين الفرد المستمر وغيره.

ومجرد صدور سائر الاحكام اولا بلفظ مطلق ثم ظهور ارادة الاستمرار من الخارج لا يوجب اختصاص الظن بارادة الاستمرار بالمطلق الذي يشك فيه او يقع محل النزاع لان ملاك حصول الظن هو غلبة الاستمرار ولا مدخلية للورود على وجه الاطلاق في ذلك فيمكن احراز الاستمرار بذلك في مطلق النبوة ايضا.

وثالثا انه على فرض ثبوت النبوة المطلقة ايضا لا يجدي لما هو بصدده من كون الاستصحاب مجوزا اذ لا يمكن احرازه الا باستقراء مطلقات شريعة موسى وعيسى لا شريعتنا والحال ان مطلقات شتى من

الشريعتين لم يثبت استمرارها الا اعتقاد استمرار تلك الشريعة والمفروض وقوع الشك في استمرارها فلا يجدي
استمرار الحوادث المتفرعة عليها الا اعتقاد استمرارها فكيف يجري فيها في مقام الشك استعداد النبوة
المطلقة.

وكيف كان فاوضح بما ذكره التسوية بين مطلق النبوة والنبوة المطلقة، واجاب ثانيا بالنقض بالاستصحاب في
الاحكام الشرعية لجريان ما ذكر من عدم احراز الاستعداد في كثير منها بل في اكثرها. قال: وقد تفطن لورود هذا
عليه ودفعه بما لا يتوضح فقال: التتبع والاستقراء يحكمان بأن غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت له في الشرع
حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقا في استمراره فان من تتبع
اكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار، ويظهر من الخارج انه اراد
الاستمرار الى أن يثبت الرافع من دليل عقلي أو نقلي انتهى.

ثم قال: ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان مورد النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي بل قد يكون
الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم كتغير الماء للنجاسة حتى يكون الشك في المقتضي فلا يحصل الظن
بالاستمرار، واما ثانيا فلان الشك في رفع الحكم الشرعي انما هو بسبب ظاهر دليل الظاهر في الاستمرار نفسه
أو بالقرائن مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة انما يرتفع بتمام
استعداده حتى في النسخ فضلا عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور او التراخي والنسخ ايضا رفع
صوري وحقيقته انتهاء استعداد الحكم فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون الا من جهة الشك في
مقدار استعداده نظير الحيوان المجهول استعداده انتهى.

وفيه وفي سابقه أنه ان اريد عدم حصول الظن بالاستمرار عند الشك في المقتضي ومقدار الاستعداد
لو لم يظهر استعداد غالب افراد نوع ما يشك فيه من حيث المقتضي كما اشرنا اليه آنفا فلا خلاف فيما اذا ظهر
ذلك اذ ح لا فرق بين كون الشك من حيث المقتضي ومن حيث الرافع فلو احرز استعداد نوع الانسان
للبقاء ستين أو سبعين سنة، فشك في استعداد شخص خاص لخصوصية فيه ثبت فيه.
فلا ريب في حصول الظن باستعداده ايضا لذلك المقدار المحرز في النوع وكذا لو احرز ان كل حيوان

يدخل في المراد حيوان قابل للاستمرار، وشك في يوم أن الحيوان الداخل هو أو غيره مما ليس بقابل خلاف ما لو لم يحرز ذلك فإنه لا يحصل في المقام الظن لو كان الشك من حيث الرافع فالمدار في الاستصحاب على الجهة من غير فرق بين أقسامه، ولا ريب في وجود هذه الغلبة في الأحكام الشرعية الكلية التي هي مقصود كلام الفاضل المذكور.

قال: وأما ثالثًا فلأن ما ذكره من حصول الظن بإرادة الاستمرار من الإطلاق لو لم يكن دليلًا خارجيا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب بأن الحق أنا لا نشك في نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه أو بمعونة دليل خارجي في الاستمرار لم يرد للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك وهو ظن الاستمرار.

نعم هو من قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصص وهو ليس استصحابا في حكم شرعي كما لا يخفى.

وفيه أنه إنما يرد ذلك لو كان مراد الفاضل المذكور أنه يحصل من الاستقراء الظن بالاستمرار في جميع الأحكام جزما يثبت له حد إذ حينئذ يكون المشكوك الذي يراد استصحابه مندرجا في تلك الكلية وخارجا عن موارد الاستصحاب ولكنه خلاف ظاهر كلامه. لأنه إنما يقول الآن من تتبع أكثر الموارد واستقرائها يحصل الظن بأن مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار بظهور من الخارج أنه أراد الاستمرار بنحو تلك المطلقات إلى أن يثبت الرافع.

ولا ريب أنه لا يدل على حصول الظن بالكلية التي ادعاها المورد حيث إنما يدل على حصول الظن بإرادة الاستمرار من تلك المطلقات. فحقيقة مراده من هذا الكلام تحصيل الغلبة المعتبرة في إفادة الاستصحاب الظن حتى يمكن التمسك به في حكم شرعي ورد مطلقا ولم يظهر من الخارج إرادة الاستمرار منه إذ بعد ملاحظة الغلبة المذكورة يحصل من الاستصحاب الظن ببقاء الحكم المشكوك المذكور كما في سائر الاستصحابات.

لما عرفت سابقا واعترف به المورد أيضا من أن شرط حصول الظن منه غلبة بقاء أفراد صنف المتيقن أو نوعه. ثم إنما يرد هذا الإيراد لو كان مراد الفاضل إجراء الاستصحاب في نفس تلك المطلقات التي ظن باستمرارها من الخارج ومن المعلوم عدم إرادته ذلك بل إنما أراد إجراءه في خصوص مطلق مشكوك

لم يظن من الخارج ارادة الاستمرار منه.

ثم قال: ثم إنه أورد على ما ذكره من قضاء الشيخ بحجية الاستصحاب في ظاهره الاطلاق بأن النبوة أيضاً من باب الأحكام. ثم أجاب بأن غالب النبوات محدودة والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا ص ثم قال: ولا يخفى ما في هذا الجواب أما أولاً فلأن نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها فللخصم أن يدعي ظهورها في الدوام بنفسها أو بمعونة الاستقراء في الاستمرار فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه انتهى.

أقول: لا يخفى أنه إنما يجدي ظهورها في الاستمرار في أنفسها أو بمعونة الاستقراء من حيث جريان الاستصحاب الذي هو المقصود بالبحث ما لم يعلم نسخ النبوات وكلام الفاضل إنما هو بعد العلم بنسخ غيرها مما شك في نسخه الذي هو نادر بالنسبة إلى ما علم نسخه، ولا ريب أنه لا تفاوت بين التحديد والنسخ من حيث مانعية كل منهما عن ظهور المشكوك في نسخه في الاستمرار بعد ملاحظة أن ما في النبوات وسائر الأحكام الشرعية الثابتة في شرايعها كانت ظاهرة في الاستمرار ثم انكشف عدم استمرارها كيف يحصل الظن بإرادة استمرار النبوة المشكوكة وأحكامها الشرعية ولا سيما بعدما عرفت من توقف الظن على الغلبة وإنما يصح للخصم هذه الدعوى فيما لو كان المنسوخ منها نادراً وليس كذلك بالضرورة مضافاً إلى أن الظاهر أن كل نبي كان يخبر قومه بنبوة من بعده وناسخيه دينه لدينه وإلى أن التحديد غير منحصر في التنبيه عند اثباته بل المنسوخ الظاهر في الاستمرار أيضاً محدود وتحديد نسخه لانكشاف ارادة استمراره إلى هذا الحد.

ثم قال: وأما ثانياً فلأن غلبة التحديد في النبوات غير مجدية لتحديد المقطع بكونه واحدة فربما ينقطع ثمرة والباقي غير مستقرة لكن ما وقع الكلام في استمراره مع أمراً ثالثاً يتردد بين الحادثة بالغالب والحادثة بالنادر بل يشك في أنه هو الفرد النادر أو النادر غيره فيكون هذا ملحقاً بالغالب.

والحاصل إن هنا أفراداً غالبة وفرداً نادراً ولكن هنا مشكوك نادر الحكم بأحدهما فيحكم بلحوقه بالغالب كما في ما تردد والمدة بالغلبة بل يتردد أمر هذا المشكوك بين كونه هو الآخر النادر وبين كونه مما نجد الآخر الذي هو من الغالب وفي مثله لا يحصل الظن بكونه من الغالب بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الآخر النادر للباقي انتهى - مع توضيح مني.

اقول وفيه أولاً أن الظاهر ان اليهود والنصارى قائلون بنبوة محمد من خاتم النبيين الا انهم يقولون إنه هذا ليس ذاك وان الزمان الموعود لظهوره فيهم لم يجئ بعد، فاذا كان دعواهم كذلك فهم مقرون بان النبوة المشكوكة ليست من الفرد المراد ويعترفون بأنها نسخ الا أنهم ارادوا التمسك بالاستصحاب في بقائه وعدم نسخه بعد لا انهم شاكون في استمرارها الى الأبد وعدمه ولا يدعون لهذا الشك. وثانيا على فرض تسليم دعوى الشك في الاستمرار الذي هو المراد وعدمه انه لا يخفى ان مقصود الفاضل منع لزوم احراز استعداد البقاء في النبوة المشكوكة ومنع حصول الظن بالبقاء، وليس غرضه اثبات الظن بالمحدودية والمستمرية حتى يرد عليه انه لا يحصل الظن بالالحاق بالغالب في محل مفروض المقام.

والحاصل إنه لا يمكن احراز استعداد النبوة فلا يمكن استصحابها في الكلام في قوله أخيراً قد يثبت بأصالة عدم ما عداه. ولا ريب أنه مناقض من أصله على ما ذكرنا اولا لأن الخصم معترف بثبوت ما عداه على خلاف ما ذكرنا عليها ذكرناه وثانيا بعد فرض تسليم حصول الظن من الاستصحاب ببقاء غالب افراد صنف أو نوع المستصحب في زمان الشك في بقائه. ولا ريب انه ليس هذه الغلبة متحققة في المقام لأن المستصحب هو عدم ما عدا هذا الفرد المشكوك وليس لهذا الفرد من العدم نوع يكون غالب افراده باقياً في زمان الشك لأن ما عدا هذا الفرد ليس الا محمد من الذي يدعى الخصم نبوته الى آخر الأبد واهل الكتاب ينفون او يشكون فيه، فيعلمون أن نبوته باقية مستمرة الى آخر الأبد.

والحاصل ان ما عداه خصوص هذا الفرد عدم ما عداه أيضاً [illegible] خصوص هذا الفرد بين النوع والجنس [illegible] افراده وانما يتحقق الغلبة لو كان هناك نبوات أخر بعد نبينا [illegible] بقاء عدم الغالب ويشك في بقاء عدم فرد منها وليس كذلك. فتحصل أن ما هو المقصود الاصلي وهو عدم احراز استعداد المستصحب في النبوة المشكوكة مما لا ينبغي الريب والاشكال فيه. ثم قال: ثم اورد على نفسه بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة واجاب بأن اطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبينا [illegible] لا ينفعهم ثم اجاب عنه بأن الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضر في التمسك بالاستصحاب أو لا ينفعه.

اقول على ما ذكرنا آنفا الذي يرد بكلام الفاضل من قبولهم نبوة محمد [illegible] واعتقادهم كونه هذا الشخص ليس [illegible] لنا

يتمسك بالاستصحاب فعلى هذا استصحاب المطلقات ليس محرزاً في زمان الشك حتى يمكن استصحابها ولا يحتاج
الى التوجيه بأن مورده انما هو اذا لم ينقطع الاطلاق مع اقترانها بالشهادة فاذا فرض قضية نبوته مهملة غير دالة
الا على مطلق النبوة فلا ينقطع الاطلاق احكام تلك النبوة بعد العلم بتبعية تلك الاحكام لمدة النبوة فانها نستصحب
ايضاً مهملة اذ يرد على هذا التوجيه ان نفس اهمال قضية النبوة كافٍ في اهمال احكامها لتبعيتها للنبوة
ولا حاجة الى اتمام قوله اذا لم ينقطع الاطلاق مع اقترانها بالشهادة لعدم توقف اثبات الاهمال عليه مع ان
المفروض انكار خصمه اياه فيكون مصادرة كما لا يخفى ثم قال ويمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور
بوجوه:

الاول - ان المقصود من التمسك به ان كان الاقناع به في مقام العمل عند الشك فهو مع مخالفته للمحكي عنه
من قوله نطالبكم كذا وكذا الظاهر في ان غرضه الاسكات والالزام فاسد جداً لان العمل به على تقدير تسليم جوازه
في مثل هذه المسألة غير جائز الا بعد الفحص والجهد وتحصيل العلم باحد الطرفين بناء على ما ثبت من انفتاح
باب العلم في مثل هذه المسألة كما يدل عليه النص الدال على تعذيب الكفار والاجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل
خصوصاً في هذه المسألة خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشئ في بلاد الاسلام وكيف كان فلا يبقى مجال التمسك
بالاستصحاب.

اقول قد ذكرنا في مسألة الظن في اصول الدين من مباحث حجية الظن فساد دعوى انفتاح باب العلم على جميع المكلفين
بل نفينا عن اكثرهم خصوصاً اذا كان ناشئاً في غير بلاد المسلمين وكان ذهنه مشوباً بالشبهة كيف والحال انا
نرى بالعيان ان اكثر النساء والعوام لو اوردت عليهم ادلة الحقانية لا يفهمون مقدار ما يكفيهم فضلاً من تمكنهم
من الاستدلال لها بأنفسهم بل نرى علماء المعتزلة والاشاعرة مع علو مرتبتهم في العلم كما لا يخفى على من لاحظ
آثارهم في علم الكلام حيث انهم يجولون في اثبات المطالب المقدمات العقلية الدقيقة كأنهم لم يبلغ عقولهم
في كثير من المسائل الى ادراك الحقيقة فقالوا بالتجسم والرؤية وزيادة الصفات والقدم والجبر والتفويض -
وكذا بعض علمائنا قال بجواز سهو النبي من
بل اراد ان يكتب كتاباً في ذلك الى غير ذلك مما لا يبقى بعد ملاحظته الشك والريب في عدم انفتاح باب العلم

في مسائل أصول الدين بالنسبة إلى جميع المكلفين التي حكم المشهور بوجوب معرفتها بالدليل لا بالتقليد وإن من لم يعرفها كذلك كان خارجاً عن ربقة المسلمين كما هو مضمون كلام العلامة في الباب الحادي عشر. فالتحقيق في الجواب على تقدير إرادته الاقناع به في العمل بعد الفحص وبعد تحصيل العلم هو ما أجبنا به مفصلاً فراجع

ثم قال: وإن أراده الاسكات والالزام ففيه أن الاستصحاب ليس دليلاً إسكاتياً لأنه فرع الشك وهو أمر وجداني كالقطع لا يلتزم به أحد.

أقول: إنما لا يكون دليلاً إسكاتياً في مقام خصوص عمل خصمه المترتب على اعتقاده لأنه يقول في جوابه أنا قاطع بل أنا قاطع بنبوة النبي المبعوث منه أو بعدها. وأما في مقام عمله المترتب على كون الكتابي شاكاً بحيث يجري في حقه الاستصحاب يمكن أن يكون الزامياً إذ لا يجوز له رفع الحكم بكفره ونجسه والزامه بالاقرار بنبوة نبيه وغير ذلك من أحكام هذا الدين ولو تمكن من الزامه بها بما يحتج به من عجزه عن إقامة الدليل القاطع للعذر على نبوة نبيه.

والحاصل أن الشك المجوز في الاستصحاب إنما هو شك المستدل به سواء كان في مقام الاقناع به أم في مقام الزام الخصم لأن المتشبث بالشك يثبته لنفسه لا لالزام خصمه فكل حكم يتعلق بخصمه وكان موضوعه ما يجري فيه شك المتشبث بالشك أمكن له إسكات خصمه بالاستصحاب مثل ما إذا ادعت نفس الماء بعد تلف يشرب منه أو يتوضأ وهو يدعي بقيته ... وله سابقاً وشكه في نجسه فليس لك نهيه عنهما وأمره بتطهير الاناء من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأن له أن يقول إنه طاهر في حقي بحكم الاستصحاب لعدم حصول العلم لي بنجسه بقولك وليس قولك حجة علي.

نعم لا يمكن الزام الخصم بالشك بالاستصحاب لأن له أن يقول إنه موقوف على الشك وأنا قاطع بمذهبي

ثم قال: وإن أراد بيان أن مدعي ارتفاع الشريعة ونسخها محتاج إلى الاستدلال فهو غلط لأن مدعي البقاء في مثل المسألة أيضاً محتاج إلى الاستدلال عليه.

أقول هذا حق على فرض عدم تمكنه من التمسك بالاستصحاب في مقام الجدل لا في مقام الالزام وقد عرفت ضعف ما ذكره في وجه عدم تمكنه والمفروض عجز خصمه عن قطع عذره. ثم قال الثاني أن اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار فلا ينفع الكتابي التمسك به لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة لأن ثبوت

اعتباره في شرعنا الازم ثبوت حجية شرعنا فلا يبقى شك في النبوة السابقة حتى يجري فيها الاستصحاب وثبوته في شرعهم غير معلوم.

أقول: ظاهره أنه لو كان ثابتاً في شرعهم أمكن التمسك به بعد ثبوت عدم إمكانه أيضاً. ثم قال: نعم لو ثبت ذلك في شرعهم أمكن التمسك به لصيرورته حكماً إلهياً غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به. أقول: إتمام ذلك لو علم الكتابي إجمالاً بحقية أحد الشرعين والعلم ببطلان شرعنا أو كان شكه غير مشوب بالعلم الإجمالي بأن احتمل بطلان الشرعين فلا، لأن شكه في بقاء شرعه ح يسري إلى الاعتبار للاستصحاب أيضاً على فرض ثبوته في شرعه كما عرفت، بل يمكن منع جواز التعبد به ولو مع العلم الإجمالي المذكور لاحتمال نسخه أو لأن تشريعه فلا يمكن تمسكه به من باب ثبوته في شرعه لاحتمال نسخه ولا من باب ثبوته في شرعنا لاحتمال بطلانه رأساً، ولا يمكن التمسك بأصالة عدم نسخ الاستصحاب لأنه تمسك بالاستصحاب في إثبات اعتباره. ثم قال: وإن كان من باب الظن.

أقول: نمنع حصول الظن حتى ولو منع اعتباره في أصول الدين مطلقاً أو في خصوص ما يمكن فيه الاحتياط، فقد عرفت ما فيه. وأما ما ذكره في جواب بعض معاصريه، فتحقيق الحق فيه موقوف على الاطلاع على أحوال الأمم الماضية وليس لنا إلى ذلك سبيل إلا بما وجدنا من عدم حصول الظن الشخصي من الاستصحاب في مثل هذه المسألة، وعدم الدليل على اعتباره من باب الظن النوعي حتى في غير هذه المسألة كما عرفت في محله. ثم قال: الثالث أنا لم نجزم بالمستصحب.

أقول: هذا مبني على أنا لم نجزم بنبوة أحد من الأنبياء من آدم إلى الخاتم من غير كتابنا وأخبارنا الموجودة عن نبينا والأئمة فضلاً عن أن يكون علمنا بهم حاصلاً من سبيل آخر. ولا ريب أن الأنفع على فرض صحته الإغماض عما حققنا في بطلانه موقوف على ثبات الفريقين على نبوة موسى أو عيسى عليهما السلام من غير هذه الوجهة.

فإن ذلك ثبوت نبوتهما إنما يتوقف على صدق مدعي نبوته لا على نبوته. قلت: لا ريب أنه لا يحصل العلم بصدقه في مثل هذا الخبر الذي ليس من المحسوسات إلا بعد إخبار نبوته إليه بالتواتر لا مجرد ثبوت نبوته المستلزمة للعصمة عن الخطأ والسهو والنسيان والكذب ونحوها لعدم كفاية العدالة والتحرز عن

الكذب ونحوهما في حصول العلم بخبره ، لأنهما لا ينفيان احتمال خطائه وسهوه ونسيانه فيبقى أن يكون علمنا
بخبره حصلا متوقفاً على ثبوت نبوته حتى المثلاً للعلم بخبرهما .

ثم قال : الرابع ان مرجع النبوة المنتهية . أقول : مالم يرجع الى ما ذكره في هذا الوجه ما ذكره في الوجه الثاني
لم يرجع بل يرد عليه نظير ما اورده الكتابي على بعض الفضلاء الحاكي له ، لأنه انما يجد ما اعترف بعوده به من علام
تسليم الكتابي الشهادة المذكورة إذ له أن يقول : نحن وانتم متسالمون على أصل نبوة موسى وانا
على ، ونكون على الشهادة التي تدعونها فعليكم باثبات الشهادة وبلوغ الغاية ولو تم اليه الوجه السابق كان
تطويلا بلا طائل لاستقلال الوجه السابق في الرد .

نعم ما ذكره في هذا الوجه اليه مستدرك بل ... دفعاً لما ذكر عدم قابلية النبوة للارتفاع
بمعنى رفع نبوته عن أصل الزمان الذي يقع فيه النسخ وما بعده ، لأن نبوته واثره بعد اخباره عن
الله تعالى خاتم مخبرا عنه تعالى بنى ولذا يقال انه نبي زمانه وليس نبيا الآن .
بالقدر
نعم نبوته لأهل زمانه وما بعده قبل نسخها غير قابلة للارتفاع بالنسخ المتأخر عن زمان انقضائه بها
الحكم كونه صفة ثابتة ... وغير قابلة للارتفاع بالنسخ انما هو النبوة الثابتة الى زمان
النسخ فالنسخ يرفع استمرار تلك الصفة لا أصلها .

الخامس أن يقال انا معاشر المسلمين لما علمنا أن النبي السابق اخبر بمجيء نبينا ... وان ذلك كان واجبا
عليه ووجوب الاخبار به والايمان به يتوقف على تبليغ ذلك الى رعيته صح لنا أن نقول ان الحكم
نبوة النبي السابق على قومه وتبليغ نبوة نبينا ، النبوة المقدرية لا يضرنا ... ولا ينفعهم في بقاء شرعهم
ولعل هذا الجواب يرجع الى ما ذكره الامام ابو الحسن علي بن موسى الرضا صلوات الله عليه في جواب الجاثليق
حيث قال له ع : ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا ؟

قال ع : انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرت به الحواريون ، وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر
بنبوة محمد ص وكتابه ولم يبشر به امته . قال الجاثليق : اليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل ؟ قال ع : بلى
قال الجاثليق : فاقم شاهدين من غير اهل ملتك ... وسلنا مثل ذلك من غير اهل ملتنا .

قال ع : الآن جئت بالصفقة بالضاف ثم ذكر ع اخبار خواص علي ع بنبوة محمد ص ثم قال : ولا يخفى أن
اقراره بنبوة علي وكتابه وما بشر به امته لا يكون صاحبا لكلام الحاملين الا اذا اريد المجموع من حيث
المجموع بجعل الاقرار بعيسى مربوطا بتصديق بشاراته المذكورة ويشهد له قوله ع بعد ذلك بكافر بنبوة
كل عيسى لم يقر ولم يبشر امته . فان هذا ذوقه مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق .
واما التزامه ع بالبينة على دعواه فلا بد لعل تسليمه الاستصحاب وعدم رده شيئا بمجرد ذلك بل لانه
ع من أهل المناظرة يلتزم بالاثبات فان الاتفاق هو المؤيد بقول الجاثليق وعلنا كل ذلك كون كل
مدعيا لا أن يريد الجاثليق بعينه نفس الامام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى اذ لا بينة له
ممن لا يكون المسلمون سوى ذلك يعني انه لو كان مراده ذلك كان فيه معنى أن الخصم معترف بما
ادعيه واما ما ذكر فلا بد عنه فح ليس قوله ظاهرا اذ كل كلامنا مدعيا فانهم اسس كلامه اي خصامه .
وامتحنه بأنه يرد عليه ايضا ما اورده الكاتب على بعض الفضلاء الحاكي له لان له أن يقول اصل نبوة
عيسى ع الذي هو نبي في حقيقة حالا يحكم الحاكم ... واما الزائد عليها من وجوب اخباره ع بمجيء نبي بعده
والتعليق الذي يدعونه فهو مما ننكره فطالبكم باثباته فلا يتم كلامه الا ثم الوجه الثالث اليه ولعل مراد
الامام ع ايضا ذلك .

ونحوه انا لم نقر بنبوة عيسى الا باخبار نبينا ص لنا بانه وما جاء به من القرآن الخ وليس الخبر به
الاعتقاد بالبشارة المذكورة فالاقرار به لا يضرنا ولا ينفعكم لعل قوله ... فانهم اشارة الى ذلك
فتحصل من جميع ذلك ان الحاسم لكلام الكاتب هو ان اصحا الوجه الثالث الذي ذكره فحينئذ الاستناد
فان نكتة ان ما يقويه لا يضرنا ولا ينفعكم كما عرفت . فاما ما حققناه من عدم صحة تمسكه بالاستصحاب
بشيء من الوجوه المذكورة

فعلى فرض الاغماض عن الوجه الثالث اعلم انا حققنا ... من غير جهة ... لا يمكنه التمسك به لا
لاثبات ... ولا ... اثباته بالدليل كما عرفت . نعم لو كان مراده الزام
المسلمين بأنه يجب عليهم أن يكلوا اليه على ... ديكم ... ان كل من كان على يقين من شيء وشك وجب

عليه البناء على اليقين ويدعي أنه شاك في بقاء دينه وما جزم من معرفة حقيقة دينهم وعلمنا صدقه في دعوى الشك
أو قلنا بأنه مثل هذا المدعوى مما لا يعلم إلا من قبله أو قلنا بجريان أصالة عدم العلم وعلمنا بعجزه أيضا بناء
على ما سمعت من عدم انفتاح باب العلم على كل المكلفين وإمكان العجز أو قلنا بثبوته بمجرد دعواه لمثل ما سمعت
في دعوى الشك لكان هذا الالزام بعد قصه بعد ما عرفت من جريان الاستصحاب المفيد في مسائل أصول الدين
أيضا.

فلو رجع إلينا مثل هذا الشخص مستدلا على حكمه لعلمنا بوجوب بنائه على ما كان من جميع أحكامه الأصولية والفرعية
ولوجب علينا أيضا أن نعامل معه كما نعامل مع المسلمين لأن تكليف مثل هذا المكلف بمقتضى هذا الوجه هو الاستصحاب
وحيث أنها لو تمسكنا في بقاء أحكامه المختصة به والمشتركة بيننا وبينه في مقام المعاملة والمعاشرة وغيرها
وجب علينا الحكم ببقائها، ولعل ما ذكرنا هو مراد الكتابي من التمسك بالاستصحاب الزاما على خصمه وإن كان
مراده هذا فهو حق لا محيص عنه ولكنه ندين به بعد الاستدلال وبقاءه على دينه أيضا من باب البناء على دينها
مثل من قلد مجتهدا جاز في تقليد الميت والله أعلم.

الأمر العاشر أن الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق إما يبين ثبوته في الزمان اللاحق مثل أكرم العلماء في
كل زمان ولا تهن فقيرا على أن النهي للدوام، وإما يبين عدم ثبوته مثل أكرم العلماء إلى أن يفسقوا بناء على مفهوم
الغاية، وإما لا يبين ثبوته ولا عدمه إما لإجماله كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل مع تردده بين استتار القرص
وذهاب الحمرة، وإما لقصور دلالته كما إذا قال: إذا تغير الماء نجس فإنه لا يدل على أزيد من حدوث النجاسة
بالتغير، ومثل الإجماع المنعقد على حكم في زمان فإنه لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث كما لا إشكال في عدم جريانه في الأولين لقيام الدليل على
ثبوته في أولها وعلى عدمه في ثانيها والاستصحاب إنما يجري في ما لم يقم دليل على شيء من ثبوته وعدمه لا باعتبار عموم
العام وما يقوم مقامه ببقائه ولا بعدم بقائه. وإنما الإشكال في صورة خاصة من القسم الأول وهي ما إذا خرج
بعض الأفراد عن العام في بعض الأزمنة كما إذا ورد أكرم العلماء كل يوم أو دائما ثم ورد لا تكرم زيدا يوم
الجمعة فإنه يشك في يوم السبت أن حكم زيد فيه ملحق بالجمعة فيعمه أيضا لا تكرم أو ملحق بما قبلها.

فنقول: الحق فيه التفصيل بأن يقال إن أخذ فيه العموم الزماني أفرادياً بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً
لحكم مستقل بحيث ينحل العموم الزماني إلى أحكام متعددة بتعدد الأيام مثلاً كقوله: أكرم العلماء كل يوم فقام الإجماع
على حرمة إكرام زيد يوم الجمعة أو نحو الإجماع مما لا دلالة فيه على حكم ما بعد الجمعة نفياً وإثباتاً فلا ينبغي الريب
في أنه يحكم في يوم السبت بالعموم ولا يجري الاستصحاب لأن المفروض أن العام يشمل كل يوم ولم يخرج منه إلا يوم
الجمعة فلا وجه لرفع اليد عن العموم من دون مخصص.

وبعبارة أخرى يتعلق بحكم زيد كسائر الأفراد الأحكام متعددة بتعدد الأيام ويكون بمنزلة أنه قال أكرم زيداً
مثلاً كل يوم ثم ثبت حرمة إكرامه في يوم الجمعة فخروج الجمعة عن الأيام كخروج زيد عن العلماء وكما يتمسك بعموم العلماء
لو شك في خروج عمرو وكذا يتمسك بعموم الأيام لو شك في خروج السبت وذلك كله لحجية العام المخصص في ما
بقي وعدم جواز التخصيص من غير مخصص والمفروض عدم تحقق المخصص بالنسبة إلى غير الجمعة فلا يجوز رفع اليد
عن العموم فيما عداها.

بل لو لم يكن عموم كما لو قلنا بأن العام المخصص ليس بحجة فيما بقي لوجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد
للاستصحاب بعد فرض كل يوم موضوعاً مستقلاً لأن موضوع الحرمة هو خصوص إكرام يوم الجمعة والحال إن شرط
الاستصحاب بقاء الموضوع مع أنه منتف قطعاً وإن أخذ لبيان مجرد استمرار الحكم الواحد من غير ملاحظة أخذ
الزمان في موضوع الحكم كقوله: أكرم العلماء دائماً، ثم قام الإجماع على حرمة إكرام زيد يوم الجمعة وشك يوم السبت
فالظاهر جريان استصحاب حكم المخصص وهو الحرمة لأن المفروض أن الاستمرار المفهوم من لفظ دائماً إنما
هو استمرار حكم واحد ولا ينحل إلى موضوعات متعددة لأحكام متعددة فإذا خرج زيد منه يوم الجمعة انقطع
عنه ذلك الحكم الواحد المستمر فلا يلزم من ثبوت حكم الحرمة في ما بعدها تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لما كان
يلزم في الفرض السابق لأن مورد التخصيص هو الأفراد دون الأزمنة.

بل لو لم يكن هذا استصحاب لم يرجع إلى العموم بل إلى الأصول الأخر لخروج حكم هذا الفرد من العموم والفرض
أن حكمه كان واحداً مستمراً فإذا خرج منه فكيف يرجع إليه عند الشك. وبعبارة أخرى حقيقة اللفظ هو
الاستمرار الشامل للجمعة وقد قامت القرينة على عدم إرادة الحقيقة والمجازات متعددة ولا دليل

على تعيين بعضها فلا يدل اللفظ على ثبوته فيها ولا يثبت منها الخارج فكيف يمكن حمله على الاستمرار فيما بعد الجمعة
فالمرجع هو الأصول العملية ولا ريب في تقدم الاستصحاب على ما عداه فكذا ينبغي حمله عليه كما سيجيء.
تكرار
وكيف كان فلا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المذكور أو من الاطلاق بناء على استفادة الا
منه كقوله: تواضع للناس أو من تعليق الحكم على الوصف الذي يدل على دوران الحكم مداره كقوله: اكرم العلماء
أو تواضع للعلماء فانه إذا خرج منه المتواضع أو الاكرام في بعض الأزمنة لكن على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة
كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل استصحب حكمه بعد الخروج. وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب
لأن المفروض عدم عموم زماني فيها حتى يلزم تخصيصه بالاستصحاب.
قال الشيخ ره: وقد صدر خلاف ما ذكرنا من أن مثل هذا من مورد الاستصحاب وأن هذا ليس من تخصيص العام به
لأن المفروض أن مورد التخصيص أفراد العام فلا دخل للأزمنة لأن المفروض عدم ملاحظة العموم بالنسبة
إليها حتى يلزم من استصحاب حكم المخصص يوم السبت مثلا تخصيص في عموم الأزمنة بالاستصحاب في موضعين.
الأول ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان من أنه فوري لأن عموم الوفاء بالعقود
من حيث الافراد يستتبع عموم الأزمان وحاصله منع جريان استصحاب الخيار لأجل عموم وجوب الوفاء خرج منه
أول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي، وظاهر الشهيد الثاني في المسالك اجراء الاستصحاب في هذا الخيار وهو الأقوى
بناء على أنه لا يستفاد من اطلاق وجوب الوفاء إلا كون الحكم مستمرا لا أن الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم
بوجوب مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان ويبقى الباقي.
نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا زماني بحيث لا ينقض ذلك العموم بمجرد جواز نقض العقد في
زمان بالنسبة إلى غيره من الأزمنة صح ما ذكره المحقق لكنه بعيد ولهذا رجع الى الاستصحاب في المسألة جماعة
من متأخري المتأخرين تبعا للمسالك إلا أن بعضهم قيد الرجوع إلى الاستصحاب بكون مدرك الحكم بالخيار في
الزمن الأول هو الإجماع لا أدلة نفي الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأول ثم جعل ذلك
الجواز.
فإن كان عموم أزمنة وجوب الوفاء يستفاد في تخصيصه على ما يندفع به الضرر ويرجع في الزائد إلى العموم

فالاجماع أيضا كذلك يقتصر فيه على متيقنه بمعنى أن ثم من وجوب الوفاء بالعقد عموم ازماني فلابد في تخصيصه من الاقتصار على ما ثبت تخصيصه بالدليل والرجوع إلى العموم في الزائد ولا ريب في عدم الفرق من هذه الجهة بين الاجماع ودليل نفي الضرر انتهى مع توضيح مني.

أقول: ولا يخفى أن ما نسبه الى المحقق ليس من المخالفة في ما ذكره لأن المحقق ثم عموم الازماني الذي يرجع فيه بوجوب الرجوع إلى العموم في الزائد على القدر والثابت خروجه بالدليل فالنزاع معه موضوعي ثم قال: الثاني ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول من أن الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصص للعمومات ولا ينافي كون الاستصحاب مخصصا لها تعارض أدلة الاستصحاب مع تلك العمومات تعارض العموم من وجه حيث إن تلك الأدلة. ثم الاستصحاب المخالف للأصل المقابل للعمومات وغيره. والعمومات أعم من المورد الذي هو مورد الاستصحاب وغيره ووجه عدم المنافاة أن العبرة في العموم والخصوص بنفس الدليل لا بدليل الدليل. ولا ريب أن الاستصحاب الجاري في كل مورد نفسه دليل خاص لا يتعدى ذلك المورد الى غيره فيكون أخص مطلقا من العام الذي في مقابله فيقدم عليه كما يقدم على غيره من الادلة ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والحرمة بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البراءة الأصلية وطهارة الأشياء وحليتها.

ومن ذلك استنادهم إلى استصحاب النجاسة والحرمة في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير وفي كون التحديد بذهاب الثلثين تحقيقيا لا تقريبيا وفي صيرورته خلا قبل ذهاب الثلثين وأمثال ذلك انتهى كلامه. على ما حكاه بعض المعاصرين ثم قال: ولا يخفى ما في ظاهره لما عرفت من أن مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب حتى لو لم يكن عموم ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع الى العموم ولو لم يكن استصحاب.

أقول: لا يخفى أن ظاهر كلام هذا البعض من الفحول الاجلة لا يأبى فيه من اجراء الاستصحاب في ما إذا خرج جزء من الزمان من الحكم الدال على الاستمرار فيجعل هذا الاستصحاب مخصصا للعام أو اجراءه في العموم الازماني الراجع الى موضوعات متعددة بتعدد الازمان بل ظاهره انه يجعل الاستصحاب المخالف للأصل مخصصا للعموم الافرادي كسائر الأدلة الخاصة المخصصة له مثل أن أصل البراءة عام لمورد الحصر مثلا

ونحوه يخصص عموم أصالة البراءة باستصحاب حرمة العصير مثلاً.

ولم يظهر منه أنه يجري الاستصحاب في حكم جزء أو فرد من الزمان الخارج عن أجزاء زمان الحكم الواحد المستفاد

عن حكم عموم الأزمان بدليل خاص مع فرض كل فرد منها موضوعاً مستقلاً فلا وجه للإيراد عليه بما ذكره بل إنما يرد

عليه أن الاستصحاب أصل عملي أخذ في موضوعه عدم الدليل على الحكم أصلاً لا قطعياً ولا اجتهادياً فمتى وجد الدليل

في مقابله كان وارداً عليه إن كان يفيد القطع وحاكماً عليه إن كان دليلاً اجتهادياً.

وأما ما ترى أن الفقهاء يستدلون بالاستصحاب في مقابل الأصول المذكورة فلا شهادة فيه على ما ذكره من

تخصيص الاستصحاب للعمومات وملاحظة العمومات الاجتهادية لأن تلك الأصول أصول تعليقية وقاعدة يعمل

بها في مقام الشك وسيجيء إن شاء الله تعالى في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول أن الاستصحاب حاكم

عليها وليس من قبيل الخاص بالنسبة إلى العام.

نعم لو فرض الاستناد في أصالة الحلية إلى عموم حل الطيبات وما في الأرض كان يستفاد منها العموم الأزماني

كان استصحاب عدم ذهاب الثلثين المترتب عليه الحرمة في المثال الأول واستصحاب الخروج في المثالين الأخيرين

مثال المطلقة إذ ح يخصص بالاستصحاب ذلك العموم الأزماني المفروض المفيد للحل في كل زمان وأمثلة

غير معلوم دلالة شيء منها على هذا العموم حتى يكون الاستصحاب مخصصاً له وإنما ورد التخصيص على العموم

الأفرادي بالدليل الدال على حرمة العصير إذا غلا.

ولكن شيخنا الأستاذ ذكر أنه لو كان استناده إليها كان حصر المثالين الأخيرين مثال المطلقة دون

الأول لأنه من قبيل الشك في موضوع الحكم الشرعي لا في نفسه فيستصحب فيه عنوان الخاص بعد عدم ذهاب

الثلثين الذي أخذ قيداً في موضوع الحرمة لأن الحرام هو العصير الذي لم يذهب ثلثاه بعد الغليان وفي المثالين

الأخيرين يستصحب حكمه أي حكم العنوان الخاص لا نفس العنوان الخاص.

أما في المثال الثاني فلعدم الشك في العنوان للقطع بعدم ذهاب الثلثين فيستند الشك في بقاء الحرمة عند

ذهاب الثلثين تقريباً بالأخذ بالإرادة في الخارج منه أعم من التقريبي وكذا في المثال الثالث للقطع بعدم الزعاف

وإنما الشك في بقاء الحرمة عند صيرورته دبساً للملازمة الغالبية بينهما مثلاً.

والحاصل إن استصحاب الحكم إنما هو في المثالين الاخيرين وهو الذي يتوهم كونه مخصصاً للعموم دون الاول وهو استصحاب الموضوع.

اقول قد عرفت ان استصحاب الموضوع ايضاً يتوهم كونه مخصصاً للعموم بواسطة ترتب الحكم عليه في زمان الشك ولا ريب أن هذا الحكم بمقتضى الاستصحاب ولعله فرق بين استصحاب الموضوع والحكم بملاحظة ان استصحاب الموضوع يدرج الموضوع المشكوك البقاء في موضوع الدليل الاجتهادي الدال على حرمة العصير الذي لم يذهب ثلثاه فالحكم بحرمته بمقتضى الدليل لا الاستصحاب ولكنه خلاف ما صرح به غير مرة من أن معنى استصحاب الموضوع هو جعل حكم ذلك الموضوع لا جعل نفسه ولا ريب ان مقتضاه مع عدم الفرق بين استصحاب الموضوع والحكم في كون الاستصحاب مخصصاً في كليهما.

ثم إنه اعترض على الفرض المذكور وكون المثالين مثالا للمطلب مع أن كونهما مثالا موقوف على القيد الذي اضفناه وهو دلالة العمومين على العموم الازماني وهم انتم وجه كونهما مثالا له بدون ذلك القيد لأن مخصص العموم الافرادي هو الدليل الدال على حرمة العصير قبل ذهاب الثلثين فلو لم يكن هناك عموم ازماني لم يلزم كون الاستصحاب مخصصاً للعموم أصلا كما عرفت. ثم قال: ويمكن توجيه كلامه بأن مراده من العمومات بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف للأصل هي عمومات الأصول ومراده بالتخصيص للعموم ما يعم الحكومة كما ذكرنا في أول أصالة البراءة.

وتوضيحه إن مورد الاستصحاب في كل مستصحب اجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشك فكما أن دليل المستصحب كونه أخص من الأصول يعني تقديمه عليها تخصيصاً فكذلك الاستصحاب في ذلك كونه متمماً لحكم ذلك الدليل ومجرياً له في الزمان اللاحق وكذلك الاستصحاب بالنسبة الى العمومات الاجتهادية فانها اذا خرج المستصحب عن العموم بدليله والمفروض ان الاستصحاب مجرٍ لحكم ذلك الدليل في اللاحق فكأنه ايضاً مخصص بمعنى موجب للخروج عن حكم العام فافهم انتهى كلامه رفع مقامه.

اقول: لا يخفى عليك انه نقل كلام هذا البعض من السادة المحققين في الأمر الثالث من الأمور التي قدمها قبل الخوض في أصل المطلب في أول مبحث الاستصحاب وكلامه على ما نقل هناك مخالف لما نقله هنا فانه المنقول هناك هكذا الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي رافع لحكم الأصل ومخصص لعمومات الحل وما نقله هنا كما سمعت أنه مخصص للعمومات

الشاملة للعمومات الاجتهادية،

والظاهر هو صحة النقل السابق ويشهد له تقييد الاستصحاب بالمخالف للأصل وترك احتياجه هنالك بالاعتماد عليه.

والظاهر أن أخطأه في الأمر الرابع من الأمور التي ذكرها فأزاح. وعلى فرض اختصاص العمومات بعمومات الحل يعم بتوجيه التقييد المذكور أن مراده منها أصالة الحلية المثبتة للفعل المعلوم المتقدم من آباء وعلى هذا فلا ريب أن أصالة البراءة والحل مع استصحاب الحرمة يتوجهان في آن واحد على المشتبه وتقدم الاستصحاب عليها بمنزلة التخصيص الوارد على الأفراد في هذا الآن ولكن مخصصة بواسطة متممية لحكم دليل المنتهي بحيث يكون المخصص الحقيقي هو دليل المخصص والمرة في ذلك أن عموم الأصول لا ينفك عن حاله قبل التخصيص وبعده إذا انقضى الزمان الذي علم بخروج الفرد فيها وصار حكم الفرد المخرج مشكوكا اندرج بعد في ذلك الفرد في موضوع الأصول وتشمله ابتداء لا الاستصحاب المقابل بخروج ابتداء في المشتبه لا أنه يتم حكم دليل المخصص نعم لو كان كلامه شاملا للعمومات الاجتهادية لصح هذا التوجيه بالنسبة إليها لعدم شمولها للفرد المخرج منها في زمان الشك إذا لم يلحظ عموم الأزمان أفرادا.

وأما الواضح كذلك فلا يجري الاستصحاب أصلا لتغير الموضوع لا لعدم صلاحية الاستصحاب للتخصيص ولا أظن أحدا أن يجري بأنه قدس سره قد عرفت اختصاص كلامه بعمومات الأصول بل يمكن منع صحة التوجيه بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية أيضا لأنها بعد فرض عدم عموم أزماني لها لا مقتضي فيها للشمول للفرد المخرج بعد التخصيص بل يقتضي ظهورها بانتفاء الاستصحاب الجاري في الفرد المخرج لا يوجب استمرار الخروج حتى يكون متمما لحكم دليل المخصص بل لو لم يكن استصحاب أيضا كان ذلك الفرد خارجا عن العموم خروجا مستمرا كما علمه بحكم آخر تقتضيه سائر الأصول والقواعد والله أعلم.

الأمر الحادي عشر - قد أجرى بعضهم الاستصحاب في ما إذا تعذر بعض أجزاء المركب فيستصحب وجوب الباقي الممكن وهو بظاهره كما صرح به بعض المحققين في ما حكي عنه غير صحيح لأن ما علم بالتقدير المحكي من الأجزاء قبل تعذر البعض كان وجوبا مقدميا في الآن السابق وهو مرتفع قطعا في الآن اللاحق والوجوب الذي يراد إثباته في حال تعذر البعض هو الوجوب النفسي وهو معلوم الانتفاء في الآن السابق والحال إنه مشروط

الاستصحاب ان يكون المستصحب معلوم الثبوت في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق.

أقول مضافا الى أن شرط تحقق الاستصحاب بقاء الموضوع والحال إن الموضوع هنا منتف اما موضوع الوجوب النفسي الذي كان ثابتا قبل تعذر بعض الاجزاء فواضح واما موضوع الوجوب المقدمي الذي كان ثابتا لكل واحد من الاجزاء فلأن ذلك الوجوب موضوعه ليس ذات الاجزاء بل موضوعه كل واحد من الاجزاء بشرط انضمام سائر الاجزاء اليه بل بشرط تحقق جميع شرائط الكل.

وذلك لأن المأمور به هو الكل المقيد باجتماع الشرائط فالاجزاء التي في ضمن الكل الجامع للشرائط هي التي تتصف بالمقدمية للكل دون ذات الاجزاء ولو حال الانفراد والاستقلال في الوجود فموضوع الوجوب المقدمي هو تلك الاجزاء في خصوص حال جزئيتها للكل الجامع للشرائط، فاذا تعذر جزء او شرط خرجت الاجزاء الممكنة عن وصف الجزئية لذلك الكل فخرجت عن كونها موضوعا للوجوب المقدمي اذا عرفت هذا تبين لك أن موضوع مطلق الوجوب منتف ولا الوجوب المقدمي.

ولكن الشيخ ره التفت الى هذا الاشكال ولذا اقتصر على الاول واخذ في دفعه وتوجيه الاستصحاب فقال ولكن يمكن توجيهه بوجوه الاول ان يستصحب الكلي الوجوب المشترك بين النفسي والمقدمي اذ لا ريب في وجود ذلك القدر المشترك في ضمن الوجوب المقدمي الذي كان ثابتا للقدر الممكن من الاجزاء حين عدم تعذر البعض فهذا الوجوب الكلي كان متيقن الثبوت سابقا فيشك في بقائه فيستصحب بناء على أن أهل العرف لا يرون مطلوبية الجزء في ضمن الكل مغايرة لمطلوبيته في نفسه وذلك كما لو اراد الشديد اذا تبدل الى الضعيف مثلا كما مر في التنبيه الاول.

الثاني أن يستصحب الوجوب النفسي بأن يقال أنه معروض الوجوب سابقا والمشار اليه بقولنا هذا الفعل كان واجبا هو القدر والممكن الا أنه يشك في مدخلية الجزء المتعذر في ثبوت ذلك القدر الممكن بالوجوب النفسي مطلقا او اختصاص مدخليته بحال التمكن منه.

وانا في حال تعذره نشك في اتصاف القدر الممكن بالوجوب النفسي من دون مدخلية الجزء المتعذر فيه يكون معروض الوجوب النفسي هو القدر الممكن ووجود ذلك الجزء المتعذر وعدمه عند العرف في حكم الحالات

المنياد له لأن الملك الواجب المشكوك في بقائه قبلها في وجوبه فلا شك فيه نظرا استصحاب الكلية في ما يقطع منه مقدار شك في بقائه على الكلية فيقال هذا الماء كان كرا والأصل بقاء كريته مع أن هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكرية سابقا وكذا استصحاب القلة في ماء زيد عليه مقدار هذا وسيجيء في الخاتمة جريان استصحاب الحكم مع الشك في بقاء الموضوع وأنه على فرض اعتبار الحكم ببقاء الموضوع لا بد من الحكم ببقائه تحقيقا وأنه لا اعتبار بالمسامحة العرفية فانتظر لتمام الكلام هناك.

الثالث أن يستصحب الوجوب النفسي أيضا ولكن بتقريب أن يقال أن الوجوب النفسي الثابت سابقا مردد بين تعلقه بالمركب على أن يكون المفقود جزءا له مطلقا حتى في حال تعذره فيسقط الوجوب بتعذره وبين تعلقه به على أن يكون الجزء المفقود جزءا له في خصوص حال التمكن منه فيبقى التكليف عند تعذره والأصل بقاؤه فيثبت تعلقه بالمركب على الوجه الثاني وهذا نظير استصحاب وجود الكر في هذا الإناء لإثبات كرية الباقي فيه من حيث إن الثابت بالاستصحاب في كل منهما هو اللازم العقلي للمستصحب.

والفرق بين الوجوه أن الأول مبني على المسامحة العرفية في نفس المستصحب وهو الوجوب والمطلوبية لأنه على فرض بقائه ليس نفس الوجود الخارجي الذي كان موجودا سابقا بل فردا آخر من الكلي إلا أن العرف يسامحون كما إذا اشتد السواد المشاهد بالضعيف كما عرفت عند البحث عن استصحاب الكلي في القسم الأول والثاني على المسامحة في موضوع المستصحب والثالث على اعتبار الأصل المثبت ولكن النظر في جميع هذه الوجوه مجال.

أما الأول فلأن غاية ما ثبت هو أن المستصحب هو القدر المشترك مع دفع الإشكال الأول وأما الإشكال الذي هو نقض الشك فلا يجدي في دفعه أصلا لتغير الموضوع كما مر في دوران القدر المشترك وبين فرد ثالث يتحقق في ضمنه ويكون موضوعه باقيا. ولو كان المراد احراز الموضوع بالمسامحة المذكورة في الوجه الثاني فما المرجع عنه إليه ولا كلام حينئذ إلا أن هذا لو كان المستصحب هو القدر المشترك لم يحتج إلى المسامحة العرفية لأن القدر المشترك يكون البقاء على النحو المطلق أيضا كما عرفت عند البحث عن استصحاب الكلي من القسم الثالث في الكلي المتحقق بأن ولو بتبدل أفراده.

اذا ثبت بقاؤه ترتب عليه آثار بقائه لو كانت، ولكن لا يحكم على الاجزاء الممكنة بالوجوب النفسي الاعلى القول بالأصل المثبت لأنه لازم بقاء القدر المشترك عقلا مع القطع بارتفاع الوجوب المقدمي. هذا على فرض ارادة القدر المشترك من حيث هو هو، ولو اراده من حيث تحققه في ضمن شخص الوجوب المقدمي الذي كان أولا وثانيا الوجوب النفسي بذلك بملاحظة ان العرف لا يرون مغايرة بينهما.

ففيه ما لا يخفى أما أولا فلأن أهل العرف لا يسامحون في مثل هذه المسامحة لأن الشخص الذي هو ملاك الحكم على هذا الفرض يقيني الارتفاع فلا دليل على وجوبه الحكم ببقائه ح تعبدا بل أدلة الاستصحاب تدل على وجوب الحكم بارتفاعه لأنها تدل على وجوب نقض اليقين بيقين مثله، وعلى فرض تسليم هذه المسامحة ثم تسليم اعتبارها نقول انه لا يثبت بها الوجوب النفسي الا على الأصل المثبت.

وأما الوجه الثاني فانما يتم على فرض تسليم اعتبار هذه المسامحة في ما إذا كان الأجزاء الممكنة معظم اجزاء المركب بحيث يبقى الاسم معها لأن أهل العرف لا يسامحون في فاقد معظم الاجزاء، وأما الوجه الثالث فلا يحتاج فيه الى المسامحة الملحوظة في الوجه الثاني لأن المستصحب فيه انما هو الوجوب النفسي الذي كان متعلقا بموضوعه حقيقيا فكيف يمكن استصحاب الحكم مع ارتفاع الموضوع ولو بنى على المسامحة العرفية فلا حاجة الى البناء على الأصل المثبت.

هذا كله لو أمكن استصحاب الوجوب النفسي كي يثبت نفسه بالاستصحاب، ولا حاجة الى اثبات تعلقه بالمركب على الوجه الثاني لعدم ترتب فائدة عليه سوى بقاء الوجوب النفسي الذي يكفي استصحاب نفسه في ترتيب الأثر من الفساد.

وكيف كان ثم قال: ويظهر فائدة اختلاف التوجيهات في ما إذا لم يبق الا قليل من أجزاء المركب فانه يجري التوجيه الأول والثالث دون الثاني لأن العرف لا يساعد على فرض الموضوع هو الباقي ولو مسامحة الاختصاص هذه المسامحة بمعظم الاجزاء والفاقد لما لا يضيع في اثبات الاسم والحكم له.

أقول: قد عرفت عدم جريان شيء من التوجيهات الا بعد احراز الموضوع ولو مسامحة، والا فلا يمكن استصحاب الحكم بلا موضوع. ثم قال: وفي ما لو كان المفقود شرطا فانه لا يجري الاستصحاب على الأول ويجري على الأخيرين.

أقول: لو أغمضنا عن اشكال الموضوع ونحوه فلا وجه لمنع جريان التوجيه الا الأول وحال الثاني ...

وجوبا فقد مر بما وجوبه نفسي وهو ما نوع بأن موضوع الوجوب النفسي هو المشروط المقيد بالشرط على وجه دخول التقييد في الموضوع وإن كان نفس القيد خارجا فالموضوع مركب من المشروط والتقييد بالشرط فالمشروط وحده جزء من الموضوع ولو جزءا عقليا.

ولا ريب ان وجوب جزء الواجب النفسي مقدمي وعند تعذر الشرط يشك في بقاء القدر المشترك بين صيرورة المشروط وحده واجبا نفسيا فيستصحب لا أكثر من الوجه عند تعذر الاجزاء الخارجية وثانيا انه على فرض تسليم عدم وجوب المشروط وحده مقدمة نقول انه يجري هذا التوجيه ولو كان وجوبه نفسيا وكيفية جريانه انا نستصحب القدر المشترك بين الوجوب النفسي المتعلق بواجد الشرط وبين المتعلق بفاقده لأن العرف لا يجدون مغايرة بينهما كما في فردي السواد فالمستصحب هنا هو المشترك بين النفسيين وفي فاقد الجزء هو المشترك بين النفسي والغيري.

وهذا القدر من المخالفة لا يقتضي عدولا عن أصل التوجيه بعد كونهما مشتركين في كون كل منهما استصحاب الكلي الذي يحتمل تبدل فرديه بفرد آخر كما في ثاني الشك في بقاء الكلي على فرض التبدل في الواقع. كيف وأن الاستصحاب الذي اعترفنا أن العرف يجريه في فاقد الشرط ليس إلا من قبيل هذا القسم من استصحاب الكلي للقطع بارتفاع شخص الوجوب النفسي الذي كان ثابتا قبل فقد الشرط لارتفاع موضوعه قطعا وعدم امكان بقاء الحكم مع ارتفاع الموضوع.

ثم قال: وحيث ان بناء العرف على عدم اجراء الاستصحاب في فاقد معظم الاجزاء واجرائه في فاقد الشرط كشف عن فساد التوجيه الاول.

أقول: فيه أولا انا لو أغمضنا عن اشكال الموضوع فلا ريب في شمول أدلة الاستصحاب لصورة فقد معظم الاجزاء حتى لا يقدح في اعتباره عدم بناء العرف على اجرائه وثانيا انه على فرض تسليم قادحية ذلك في اعتباره فانما يقدح في خصوص صورة فقد معظم الاجزاء ولا يوجب ذلك أن يحكم بفساد التوجيه الأول رأسا حتى في موارد بناء العرف على اجرائه فيه كيف ولو كان عدم بناء العرف عليه في بعض الموارد كاشفا عن فساد أصل التوجيه لكان كاشفا عن فساد أصل مطلق الاستصحاب لعدم بناء العرف عليه في بعض

الجوارح. وثالثها أنك قد عرفت جريان التوجيه الأول أيضاً في ما لو تعذر من أول الأمر بعضه وبين تعذر الجزء أصلاً. ثم قال: وحيث إن بناءهم على استصحاب نفس الكلية دون الذات المتصف بها كشف عن صحة الأول من الأخيرين.

أقول: المناسب لهذا التعليل وتمثيله باستصحاب وجود الكر في الاناء أن يكون المستصحب في التوجيه الثالث هو الواجب المعنى لا الوجوب المعنى. وكيف كان فنقول: إن اعتبار الاستصحاب عند أهل العرف إنما هو من باب الظن وقد اعترف هو بأن الأصل المثبت معتبر بناءً على اعتباره من باب الظن. ولا ريب أنه لا مانع في التوجيه الثالث إلا كونه أصلاً مثبتاً فلا وجه لعدم بنائهم عليه ثم في اثبات الكلية وجريان فساد في الاعتبار وعلى فرض ثبوت اقتصارهم على استصحاب الكلية.

يمكن أن يكون الأسهلية لما عرفت من أن الوجه الثالث كالأكل من القفا مع وجود الوجه الثاني لا حاجة الى الثالث أيضاً الى المسامحة في الموضوع كالثاني. ثم قال: ثم إنه لا فرق بناءً على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما إذا زالت الشمس متمكناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها وبين ما إذا فقده قبل الزوال لأن المستصحب هو الوجوب النوعي المتعلق على تقدير اجتماع شرائط التكليف المتوقف على تحقق الشرائط فعلاً فتم هنا أرجح.

أقول: هذا الكلام مبني على اعتبار الاستصحاب التعليقي وقد عرفت ما لا مزيد عليه ضعف التوجيهات على فرض الإغماض عما سمعت إنما هي في خصوص صورة عروض التعذر بعد التنجز. ثم قال: وكذا لا فرق على عدم الجريان بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال وربما يتخيل أنه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني لأن وجوب الإتيان بذلك الجزء لم يكن إلا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف وهذا بعينه مقتض لوجوب الإتيان بالباقي بعد تعذر الجزء.

وفيه ما تقدم في مسألة الأقل والأكثر من أن وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب. أقول: يمكن تقرير هذا التخيل أيضاً بنحو يرجع الى كونه مسامحة في مقتضى الوجوب بعد التعذر بعينه. والمفروض أن الوجوب في القسم. ثم قال: والاستصحاب لا يمنع الابتناء على الأصل المثبت

إذ يراد أن يرتب عليه كون المشكوك في جزئيته للواجب جزءاً له كما عرفت في تلك المسألة ولو قلنا بالأصل المثبت لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل أو بالأصل لما عرفت من جريان استصحاب بقاء التكليف وإن كان بينهما فرق من حيث إن استصحاب التكليف في المقام يجري في ما ثبت بالدليل من قبيل استصحاب الكلي المحقق سابقاً في ضمن فرد معين وهو الوجوب المقدمي بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين واحتمال تبدله بفرد آخر معلوم البقاء على فرض التبدل به وفي الجزء الثابت بقاعدة الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المحقق في ضمن فرد مردد بين المرتفع والباقي لعدم علمنا بجزئية المركب أصلاً.

فتعلق التكليف من حين ثبوته وقبل تعذر ذلك الجزء مردد بين كونه مركباً من هذا الجزء وسائر الأجزاء وبين كونه ما عدا هذا الجزء فلو كان مركباً منه ومن السائر كان مرتفعاً ولو كان ما عدا هذا الجزء كان باقياً وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى إلا في بعض موارد مساعدة العرف كما لو كان المراد الزائد والضعيف انتهى مع توضيح منا

والكلام في جريان الاستصحاب في الصورة الأولى مطلقاً وعدمه قد مر في التنبيه الأول فراجع ثم إن قوله والاستصحاب لا يصح، يمكن دفعه بأن الاستصحاب بعد تسليم جريانه في وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالجملة إلا بعض عن امتثال الموضوع لا يتوقف على الأصل المثبت لأنا إذا شككنا في وجوب السورة مثلاً فقصدنا الإتيان بالصلاة أصلاً ثم باشتغالنا في ذمتنا بالصلاة المرددة بين ذات السورة وغيرها فإذا أتينا بما عدا السورة شككنا في ارتفاع ذلك التكليف الذي كان قبل هذا الفعل فيستصحب حتى يأتي بذات السورة.

ولا يراد أن يرتب عليه كون المكلف به هو ذات السورة حتى يكون أصلاً مثبتاً بل إنما يراد إثبات أصل التكليف وثمرة الاستصحاب ليس إلا ذلك إذ لا يجب عندنا كون المستصحب كما شرحنا أن يترتب عليه أثر شرعي آخر فإذا ثبت بالاستصحاب بقاءه حكم العقل مثلاً بوجوب الخروج عن عهدته بالإتيان بذات السورة هذا عند التمكن من السورة فإذا تعذرت وشك في بقاء ذلك التكليف لاحتمال عدم جزئية السورة المتعذرة في الواقع رأساً استصحب وكان الغرض منه أيضاً إثبات نفسه لا إثبات كون المكلف به هو غير ذات السورة ولا إثبات اختصاص الجزئية على فرض ثبوتها في الواقع بحال التمكن منها حتى يكون أصلاً مثبتاً.

ولعل هذا المفصل ممن لا يعتبر في الاستصحاب القطع ببقاء الموضوع بل يكتفي بعدم القطع بارتفاعه ولذا يجوّزه في المجمل وح يكون الفرق بين الجزء الثابت بالدليل الاجتهادي وبين الثابت بقاعدة الاشتغال في غاية الوضوح ولكن لا يتّحد ه مجال اذ بعد تحقق الاول يقطع بارتفاع الموضوع بخلاف الثاني لأنه مشكوك الارتفاع

ولا يخفى عليك أنه لا ينافي اعتبار الاستصحاب في ما ذكرنا كفاية قاعدة الاشتغال بنفسها للوجوب للخروج عن عهدة التكليف بالمجمل بالاتيان بذات السورة لأنه يتم على القول بأن المرجع في ذلك هو البراءة مضافا الى أنه على القول بالاشتغال يكون لاثبات المطلق طريقان،

في قوله: وإن كان بينهما فرق من حيث إن استصحاب التكليف في المقام، فالظاهر ان ارادته من الاستصحاب هنا هو التوجيه الأول الذي ابطله مع انه لم يكن في كلامه في ذلك التوجيه اشعار باختصاصه على الأصل المثبت بل كان ظاهر كلامه هناك اختصاص التوجيه الثالث بكونه أصلا مثبتا.

نعم نحن اوردنا على التوجيه الأول بأنه لا يمكن ان يثبت به الوجوب النفسي المطلوب في الآن اللاحق الا على الأصل المثبت اما لو اريد به مجرد اثبات الكلي وترتيب آثاره فلا، ثم اعلم أنه نسب الى الفاضلين وهما التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة يعني مسألة تعذر بعض أجزاء الصلاة بقرينة قوله: آنفا كما اذا ذالك الثمن، وفي مسألة الاقطع ولعله في غير المعتبر والمنتهى ليس في ما حكيناه عنهما.

إلا الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون المرفق بأن غسل الجميع بتقدير وجوب ذلك البعض واجب فاذا زال البعض لم يسقط الآخر انتهى، وهذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه قاعدة الميسور ولذا ابدله في محكي الذكرى بنفس القاعدة ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب بأن يراد أن هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب فاذا زال البعض لم يسقط الباقي والاصل عدمه.

والظاهر إن المراد من قوله أو لم يسقط، مجرد بيان معنى قولهم لم يسقط الآخر بحيث أن معناه احد معاني العبادتين لا اختصاصه بمعنى الاستصحاب وتوجيهه رجله ويحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دل على وجوب كل من الاجزاء من غير تقييد له بصورة التمكن من الجميع ولكن ارادة هذا المعنى من تلك العبارة في غاية البعد

فلذا ضعف هذا الاحتمال ، على فرض كون المراد ذلك كان ضعيفاً لأنه وإن لم يدل ما دل على وجوب
الجزء على تقييده بالتمكن من الجميع ، لكنه ثبت ذلك بالإجماع والضرورة والله أعلم.

الأمر الثاني عشر — إنه على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة
بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقائه أو راجحاً عليه بأمارة غير معتبرة ، ويدل عليه وجوه ، الأول ما ادعاه الشيخ
من الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

أقول : لعل مراده من الإجماع هو الإجماع التقديري بمعنى أنه يقطع بأنه لو كان مذهب جميع الفقهاء اعتبار الاستصحاب
من باب الأخبار لكانوا قائلين قطعاً بنفي الفرق المذكور لما سنذكر من الشواهد ، وإلا فالإجماع
المحقق الفعلي مما لا يمكن تحصيله ، ولا سيما بعد اعترافه بأن بناء العلماء إلى زمان والد الشيخ بهاء الدين العاملي
وفيما لم يكن على اعتباره من باب الأخبار فالعلم لم يحصل بآلهم اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار بحكم ما افتوا
بعدم الفرق المذكور فلا يمكن تحصيل القطع بالاتفاق فعلاً فلم يبق إلا إرادة الإجماع التقديري.

ولا ريب أنه ليس إجماعاً كاشفاً عن رأي المعصوم بل وجوده معلق على أمر مفقود. الثاني أن المراد بالشك
في الأخبار معناه اللغوي وهو خلاف اليقين والخلاف فيه ظاهراً ، ودعوى انصراف المطلق في الأخبار إلى
معناه الأخص وهو الاحتمال المساوي لا شاهد لها بل يشهد خلافها ، فإطلاق الشك في الأخبار على
المعنى الأعم ... إلا أنه يشهد بالخلاف موارد من نفس أخبار الباب ، منها مقابلة الشك باليقين في جميع الأخبار
ومنها قوله في صحيحة زرارة الأولى فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به ، فإن ظاهره فرض السؤال
فيما كان معه أمارة النوم الموجبة لحصول الظن به ومع ذلك أوقع جوابه أنه لم يحكم بفساد الوضوء فكان نقضاً
لليقين بالشك ، فيكون قرينة على إرادة المعنى الأعم من الشك ، ومنها قوله ع : لا حتى يستيقن ، حيث جعل
غاية عدم وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء أمر بين منه.

ومنها قوله ع : ولكن ينقضه بيقين آخر ، فإن الظاهر أنه سوق لبيان حصر ناقض اليقين في اليقين وأن
المراد بالشك هو معناه الأعم ، ومنها قوله ع في حديث زرارة الثالثة التي استدل بها أيضاً الفاضل التو
نيه من أنّ خرقه وإن ضعفنا دلالتها على الاستصحاب ، ويلبث على الصلاة لأنه لا يدري فعله

شيء أوقع عليك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك فإن كلمة لعل ظاهرة في مجرد الاحتمال ولو ضعيفاً خصوصاً بملاحظة ورودها في مقام ابداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرعاً عليه فيدل على وجوب (استصحاب) طهارة الثوب ولو ظن بارتفاعها بوقوع الدم على ثوبه قبل الدخول في الصلاة. ومنها - قوله ع صم للرؤية وافطر للرؤية متفرعاً على قوله اليقين لا يدخله الشك لأن هذا التفريع يدل على إرادة المعنى الأعم من لفظ الشك.

الثالث - ما ذكره الشيخ من أن الظن الغير المعتبر إن علم عدم اعتباره بالدليل كالقياس فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع وأن كلما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو يترتب على تقدير وجوده أيضاً وإن كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك فتأمل جيداً انتهى.

أقول: إنما يفيد الحكم بالفعل حتى يثبت به اللازم إن تعلق ظنه الحاصل بخلاف الحالة السابقة هو الحكم الأول (نفي) والحكم المتيقن السابق كان فعلياً منجزاً فبمجرد الظن يكون الحكم في الواقع خلاف ذلك الحكم الفعلي لا بوجوب الظن معه خلافه حتى يقال إنه لا يصدق على المقتضى به أنه نقض اليقين بالشك لأنه نقض اليقين بالظن فلا يشمله الأخبار وذلك لأن الظن لما فرض عدم اعتباره فلك في أن مؤداه فعلي أم لا فيصدق على النقض به أنه نقض اليقين بالشك.

هذه غاية توجيه كلامه وتوضيحه ولكن مع ذلك لا يخفى عليك ما فيه لأن المفروض في هذا الوجه أن المراد بالشك في الأخبار هو الاحتمال المساوي فمدلول الأخبار حرمة نقض اليقين بخصوص الاحتمال المساوي ويلزمه اعتبار حجية الاستصحاب التعبدي بل اعتبار موضوعه في خصوص مقام الاحتمال المساوي فمورد الظن بخلاف الحالة السابقة ولو قام الدليل على عدم اعتباره خارجة عن أدلة الاستصحاب التعبدي فلا يقتضي بقاء ثبوت الحكم الفعلي المنجز في مرحلة الظاهر على طبق الحالة السابقة في حال الظن بارتفاع الحكم السابق. والمفروض أن دليل أصل الحكم لا يدل على أزيد من ثبوته في الآن السابق فثبوته في الآن اللاحق مما لا مقتضي له أصلاً فكيف يجوز الحكم على طبق الحالة السابقة.

مقتضى القاعدة هو الرجوع الى سائر الأصول حتى في مقام وجود مثل الظن القياسي على خلاف الحكم السابق ولا ينبغي أن يتوهم أنه نوع عمل بالقياس لانا نقول: انا لا نعمل بالقياس بل نعمل بمقتضى سائر الأصول المعتبرة غاية ما في الباب أن القياس صار سببا لخروج المورد عن موضوع حكم ودخوله في موضوع حكم آخر، وهذا مثل ما لو قلنا إن اعتبار الظواهر مشروط بعدم الظن على خلافها أو حصول الظن الشخصي منها فاتفق في مورد بعينها حصول الظن القياسي على خلافه فإنه يوجب خروج موضوعه عن دليل اعتبار الظواهر فلا دليل ح على اعتباره فلا يعمل به ولا بالقياس بل يعمل بمقتضى سائر القواعد.

قوله: في القسم الأول من الظن فمعناه أن وجوده كعدمه وان كل ما يترتب شرعا على تقدير وجوده، ممنوع بل معناه ليس الا انه ليس طريقا الى مؤداه شرعا فلا يمكن ترتيب مؤداه عليه، واما ما كان لم يترتب على شرعيه به فإن كان حال وجوده دليل على ترتيبه فيترتب بمقتضى الدليل والا فلا وقد عرفت انه لا دليل على بقاء الحكم الذي كان ثابتا حال عدم القياس مثلا في حال وجوده لتستكشف بدليله الواقعي عنه في هذا الحال وان الاستصحاب ليس له مجال ولا دليل آخر يقتضي بقاءه.

قوله في القسم الثاني من الظن: فمرجع رفع اليد، فيه انه ايضا ممنوع لأن الظن بارتفاع الحكم السابق في الواقع يستلزم الظن بعدم تنجزه ايضا في الظاهر وإن كان هذا الظن ايضا كالشك في الاعتبار فلا يصدق على المقطوع به انتقض بالشك فتأمل جيدا.

الثالث عشر- انه لا اشكال في جريان الاستصحاب في الحكم الواقعي واما الحكم الظاهري فربما لا مجال للتوهم جريان الاستصحاب فيه الا إذا شك في نسخه في الشريعة كما عرفت سابقا ان قوام الاستصحاب باليقين السابق بالحدوث والشك اللاحق في البقاء، ولا ريب أن الحكم الظاهري مما لا مجال للشك اللاحق فيه من غير جهة النسخ لأنه مما اخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي.

فما دام هذا الجهل باقيا كان الحكم الظاهري يقيني البقاء لأن الدليل الدال على حدوثه بعينه دال على بقائه ما دام الجهل باقيا من غير فرق بين أن يكون دليله عقليا أو شرعيا تعبديا، ولا بين أن يكون ذلك الحكم برائة أو احتياطا أو تخييرا أو اباحة أو طهارة؛ لأنه كما لا شك في التكليف أو في التكليف به مع العلم بالتكليف أو في

كون الحكم الثابت في الواقع هو الوجوب أو الحرمة أو في الاباحة والحرمة أو في الطهارة والنجاسة.

كان دليل البراءة والاحتياط والتخيير والاباحة والطهارة دالاً على ثبوتها من غير تفاوت بين الآن السابق واللاحق. نعم إذا شك في بقاء الحكم الظاهري الكلي في الشبهة من جهة الشك في نسخه جرى الاستصحاب فيه كما يجري عند الشك في نسخ الحكم الواقعي الكلي ولكنك سمعت غير مرة أن استصحاب عدم النسخ خارج عن الاستصحاب المصطلح فعلى هذا يصح دعوى عدم جريان الاستصحاب المصطلح في الحكم الظاهري ببقاء الشك الكلي ولم يتعرض لذلك أحد فيما أعلم الا ما يوهمه كلام مؤلف الفصول في موثقة عمار: كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر حيث قال: انه يدل على حكمين:

أحدهما - إن الحكم الظاهري للأشياء الطهارة وثانيهما - إن هذا الحكم مستمر الى أن يعلم قذارة. ثم قال إن هذا الحكم الثاني هو الاستصحاب لأنه لازم جريان الاستصحاب في الحكم الظاهري بطهارة الأشياء وقد عرفت هناك ما فيه وأنه ليس من الاستصحاب في شيء.

الرابع عشر - إنه على ما اخترناه من اعتبار الاستصحاب مطلقاً من غير فرق بين كون الشك من حيث المقتضي والرافع لا اشكال في جريان الاستصحاب في جميع صور الشك سواء كان المقام مما علم أن الشك فيه من حيث المقتضي أو من حيث الرافع أو مما تردد الشك فيه بين كونه من حيث المقتضي أو من حيث الرافع مثل وجدان الماء للمتيمم ثم فقده قبل التمكن من استعماله عند من لم يثبت عنده ان وجدان الماء ناقض للتيمم ولا يثبت عنده ان استعداد التيمم ينقض عند الوجدان بل كل منهما كان محتملاً عنده ولم يمكنه ترجيح شيء منهما اذ الشك حينئذ مردد بين كونه من حيث الرافع أو من حيث المقتضي.

ولكنا حققنا سابقاً ان الوجدان ناقض فلا مانع للشيخ ره وامثاله ان يحمل هذه الصورة على القول باختصاص اعتبار الاستصحاب بصورة الشك في الرافع لأن الصورة المفروضة تحتمل كون الشك فيها من حيث الرافع حتى تكون مندرجة في أدلة الاستصحاب وان تكون من حيث المقتضي حتى لا تكون مندرجة فيها، فالتحقيق عدم اعتبار الاستصحاب فيها لعدم ثبوت اندراجها تحت عموم الاستصحاب على هذا القول بل لا بد فيها الرجوع الى سائر الأصول والقواعد. كما ان الكلام لو كان التردد المذكور مسبباً عن نسيان ونحوه

بحيث يشتبه عليه أمر المستصحب ان الشك فيه من حيث الرافع أو من حيث المقتضي بل وكذا الكلام في صورة التردد بين ما يعتبر فيه الاستصحاب وما لا يعتبر فيه من حيث سائر التفاصيل التي اختار كل واحد منها فريق في دليل المستصحب أو في نفسه أو في الشك المعتبر في قوامه أو من حيث التردد في اعتبار بعض ما اعتبروه في اعتبار الاستصحاب أو التردد في تحقق بعض ما فرع عن شرطيته فيه وإنما زدنا هذين الأمرين على ما ذكره الشيخ ره لانتهاء العدد الى الأربعة عشر الزهي في الحين دون الاثني عشر وللتنبيه على أنه لا ينبغي الاقتصار على المسموعات بل لابد من التأمل حتى يصل الفكر الى التمام بملاحظة اشكال من تقدم في كل باب.

ثم إن الشيخ عقب الأمر الثاني عشر بذكر كلام الذي لمناسبة لما ذكره في المراد من الشك في الأخبار وإطلاق الاستصحاب الذي هو في المختار، فقال: واعلم أن الشهيد ره في الذكرى بعدما ذكر مسألة الشك في تقدم الحدث على الطهارة قال: تنبيه قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة أن الشك في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر بل المعني به أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لأصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات وغيرها انتهى.

ومراده من الشك معناه اللغوي وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من أصالة بقاء ما كان فلا يرد ما أورد عليه من أن الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك. نعم يرد على ما ذكره من أن الشهيد في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم اليقين لا يرفعه الشك. ولا ريب أنه ليس المراد من الشك المذكور في هذا الكلام الاحتمال الموهوم لأنه إنما يصير موهوما بعد ملاحظة أصالة بقاء ما كان نظير الشك الذي يراد الحاقه بالغالب فإنه يصير مظنونا بعد ملاحظة الغلبة.

وعلى تقدير إرادة الاحتمال الموهوم يعني من الشك في ذلك الكلام كما ذكره المدقق الخوانساري فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الأول للثاني وإرادة اليقين السابق والشك اللاحق يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشك. وكيف كان فما ذكره المورد من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك طلقا في محله انتهى كلامه رفع مقامه.

اقول: لا يخفى على المتأمل ان الشهيد دفع توهم اجتماع اليقين والشك في زمان واحد بقوله لا نعني به.
بل المعنيّ به أن اليقين الذي كان في الزمن الأول . وندفع عنه وهذا الدفع صحيح سواء كان المراد بالشك
هو تساوي الاحتمالين أو خلاف اليقين الذي هو أعم منه . ثم ذكر المستند لعدم الخروج عن حكم اليقين بالشك
وهو أصالة بقاء ما كان . ثم اراد التنبيه على تحقيق آخر من عند نفسه لا دخل له بدفع التوهم من قولهم اليقين
لا يرفعه الشك وهو انه يحصل الظن بملاحظة أصالة بقاء ما كان ببقاء المستصحب ويحصل الشك بارتفاعه فيجتمع
مع الشك.

ولا ريب ان المراد بهذا الشك هو الاحتمال الموهوم الذي هو فرد من أفراد الشك بالمعنى الأعم يصدق
عليه الشك ولا ريب ان الشك بهذا المعنى دفع التوهم عن الكلام المذكور حتى يرد عليه أنه إنما يتم لو تم
بعد ملاحظة أصالة بقاء ما كان بل انما هو بصدد بيان ما يلزم من ملاحظة هذه الأصالة فلا يلزم أن
يكون المراد من الشك فيه عين المراد من الشك المذكور في كلام المذكور.

والحاصل ان مراده من الشك الذي حكم باجتماعه مع الظن هو الاحتمال الموهوم قطعا ومن الشك في الكلام
المعروف محتمل للأمرين الذين ذكرناهما كما ذكره المورد من اشتراك الظن واليقين، لكن في محله يشهد
على ما ذكرنا قوله، فيؤول. لأن ظاهر الأول والوجه هو الرجوع إلى ما لم يكن كذلك قبل الأول وليس ذلك
الا رجوع الشك في البقاء إلى الظن به والوهم بنقيضه،

ثم إن ما ذكره الشيخ في مقام دفع توهم اجتماع اليقين والشك لم يزد على ما ذكره الشهيد لم وجه الأولوية
المستفادة من قوله فالأولى مع أن كلاهما المذكورين لهذا الغرض يحدان بمعنى بلا تفاوت في المفاد أصلا.

خاتمة ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا كبقاء الموضوع وعدم المعارض ووجوب الفحص والتحقيق ورجوع
الكل الى شروط جريان الاستصحاب لأنه كاد يدور مدارها لا يجوز العمل به في موضع ذلك انك قد عرفت ان
الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما كان في بقائه وهذا لا يتحقق الا مع الشك في بقاء القضية المتحققة في
السابق بعينها في الزمان اللاحق والشك على هذا الوجه لا يتحقق الا بأمور:
الأول بقاء الموضوع في الزمان اللاحق والمراد به معروض المستصحب والمستصحب قد يكون من عوارض الثابت

الموجودة في الخارج كالقيام الذي كان عارضا لزيد الذي هو موجود خارجي وقد يكون من عوارض الذات الموجودة في الذهن فقط كالوجود الذي كان عارضا لزيد الذي هو بعنوان الموصوفية للوجود الخارجي حيث يلاحظ المعروض مستقلا ثم يلاحظ عروض الوجود الخارجي له لا يكون وجوده الا في الذهن.

فالموضوع في المثال الأول هو زيد مع قيد وجوده الخارجي وفي الثاني ذات زيد مع قطع النظر عن وجوده الخارجي بل بتلك الملاحظة التي صار معروضا للوجود الخارجي وهي ليست الا نفسه ووجوده في الذهن وهو الذي يصلح لحمل كل من الوجود والحياة ونقيضهما عليه، وبقاء الموضوع في القسم الأول معناه واضح وأما بقاؤه في القسم الثاني فمعناه أن يصلح في الآن الثاني ان الذي كان معروضا للوجود الخارجي في الآن الأول هو زيد ولا يتردد انه كان زيدا أو عمروا وبعبارة أخرى يكون حال الموضوع في الزمان الثاني مثل حاله في الزمان الأول.

وكما أنه في الزمان السابق لا يعتبر أن يكون موجودا في الخارج حتى يعرضه الوجود الخارجي كذا في الزمان الثاني لا يعتبر أن يكون موجودا في الخارج حتى يحكم ببقاء الوجود الخارجي له والا لزم حمل الشيء على نفسه وحصول الحاصل هذا كله في بيان معنى الموضوع ومعنى بقائه.

وأما الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب فهو ما ذكره الشيخ من أنه لو لم يعتبر ذلك لاحتمل انه لابد لبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما أن يبقى في غير محل وموضوع وهو محال وأما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق ومن المعلوم ان هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض وانما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده.

وبعبارة أخرى بقاء المستصحب لا في موضوع محال وكذا في موضوع آخر اما لاستحالة انتقال العرض واما لأن المتيقن سابقا هو وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا لليقين السابق ومما ذكرنا يعلم أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء إذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب ابقاء والحكم بعدمه نقضا انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: إنما يتم هذا الدليل في خصوص صورة العلم بعدم الموضوع وأما في صورة الشك في بقائه فلا إذ المتبع هو ما يستفاد من أدلة الاستصحاب وهي لا تدل على أزيد من حرمة نقض اليقين السابق بالشك اللاحق التي ترجع إلى وجوب الحكم ببقاء ما كان يقينيا وشك في بقائه. ولا يصدق نقض اليقين بالشك في صورة الشك في بقاء الموضوع أيضا كما يصدق على الحكم ببقاء ما شك في بقاء موضوعه أيضا أنه حكم ببقاء ما كان يقينيا وشك في بقائه ولكن الموضوع يقتضيه الارتفاع حتى يلزم بقاء العارض في غير محل أو في محل آخر.

ولكن الحكم بالبقاء حكم أيضا حتى يجب العلم ببقاء الموضوع في الواقع وإنما هو حكم تعبدي ببقاء ما شك في بقائه وكما يجوز أن يحكم تعبدا ببقاء الحكم الذي نفسه مشكوك البقاء كذلك يجوز إذا كان موضوعه أيضا مشكوك البقاء وعموم الأخبار يشمل كليهما ولا يخرج عن هذا العموم لا من طريق العقل ولا النقل بل يجوز أن يرد الحكم التعبدي بترتيب آثار البقاء في معلوم الارتفاع أيضا كالحكم بترتيب آثار الزوجية بعد الطلاق الرجعي مع ارتفاع الزوجية بالطلاق.

وكالحكم على القطاع والوسواسي بترتيب آثار طهارة نجسة ثوبه أو بدنه بعلامة لا توجب القاطعة ثبوتها فيحكم عليه بالطهارة مع قطعه بارتفاعها. والحاصل أن الحكم التعبدي لمصلحة لا يجب فيه مطابقة الواقع بل يؤخذ بمقتضى دليله وإن كان مخالفا لما يقتضيه ذلك الحكم لو كان الغرض منه بيان الواقع.

وتوضيح ما ذكرنا أنه لو صرح الشارع بوجوب ترتيب آثار بقاء الحكم ولو مع الشك في موضوعه لم يكن مناقضا ومحالا بالوجدان.

ولا مستند لاعتبار كون القضية المتيقنة متحدة مع المشكوكة في اللاحق إلا الأخبار وقد عرفت صدق مدلولها على صورة الشك في الموضوع ولا يخفى أنه لا يستلزم الشك في الموضوع تغاير القضيتين مثلا إذا كان زيد قائما في السابق وشك في بقاء نفسه وقيامه في اللاحق كانت القضية السابقة هكذا زيد الموجود سابقا كان متصفا بالقيام. والقضية المشكوكة هكذا زيد الموجود سابقا مشكوك القيام ولا يفهم من أخبار الاستصحاب أن القضية المشكوكة لابد أن تكون هكذا زيد الموجود الآن مشكوك القيام كيف وهذا ليس موضوعا في القضية السابقة مثله وهذا إلحاقه لو توقف الحكم بالبقاء على العلم بوجود كل شيء

يتوقف عليه بقاء المستصحب ويكون بقاؤه بدونه محالا كما هو قضية قوله : فاما ان يبقى في غير محل وهو محال.

للزم اعتبار العلم بوجود شرائط البقاء وارتفاع موانعه ايضا بلا اشكال لان اعتبار العلم بنفي الحكم ايضا اذ لو كان احتمال عدم الموضوع مانعا عن الحكم بالبقاء لاستلزامه الابقاء في غير محل لكان احتمال عدم شيء منها عنه بطريق اولى لان الابقاء المتقدم ضروري الامتناع. واما انتقال العرض فليس كذلك لانه محل الكلام غاية الامر ثبوت امتناعه بالبرهان ولا ريب ان العلم الحاصل من الضرورة اقوى من الحاصل بالبرهان فينسد باب الاستصحاب اذ يعتبر العلم بوجود جميع ما يتوقف بقاء الحكم بدونه فيحصل العلم ببقاء الحكم واعتبار العلم بخصوص الموضوع من بينها معللا بانه لولاه لزم المحال المذكور تحكم.

فتحصل مما ذكرنا انه لا مانع عن استصحاب الحكم مع الشك في موضوعه من الجهة التي ذكرها من عدم صدق الابقاء على استصحابه وعدم صدق النقض على عدم استصحابه. اذ لا شك في انه لو حكم ببقاء الحكم عند الشك فيه وفي موضوعه يصدق انه نقض اليقين بالشك والحال انه حرام بمقتضى النهي في الاخبار وهو ابقى اليقين السابق في البقاء بالارتفاع وانه لا دليل على اعتبار العلم ببقاء الموضوع غير الدليل العقلي الذي عرفت ما فيه.

نعم نمنع عنه شيئا آخر في خصوص ما اذا كان الشك في الحكم مسببا عن الشك في الموضوع وهو انه مع الشك في الموضوع يجري الاستصحاب في الموضوع فيترتب عليه الحكم ولا يجري الاستصحاب في الحكم لحكومة استصحاب الموضوع على استصحاب الحكم. واما اذا لم يكن الشك فيه مسببا عن الشك في الموضوع فيجري استصحاب الحكم مع الشك في الحكم من غير حاجة الى تكلف ان الموضوع محرز بملاحظة انه اذا لم يكن الشك في الحكم مسببا عن الشك في الموضوع كان الموضوع مفروض الوجود فهو محرز لان الشك في الحكم انما هو على فرض وجود الموضوع اذ على فرض عدمه كان الحكم معلوم العدم.

مثلا اذا اشك في بقاء عدالة مجتهد لا احتمال عروض الفسق مع كون وجود المجتهد ايضا مشكوكا البتة لان الشك في بقاء العدالة على هذا الفرض لا يتصور الا على فرض بقاء المجتهد فيرجع الحال الى انه على فرض

وجود المجتهد هل هو باقٍ على عدالته أم لا فالموضوع لهذا الحكم المشكوك البقاء هو المجتهد المفروض البقاء فالموضوع هو المجتهد المفروض البقاء معلوم الوجود عند استصحاب العدالة وليس مشكوكا حتى يمنع من صحة استصحاب الحكم وهذا التكلف مع أنه غير محتاج إليه غير صحيح أيضا لأن موضوع العدالة التي يترتب عليه صحة التقليد هو المجتهد الحي في الواقع لا المفروض الحياة وهكذا في سائر موارد الحكم المشكوك الذي شكه مسبب عن غير الشك في الموضوع لأنها أحكام لموضوعات واقعية لا فرضية.

وتلك الأحكام المقيدة بالموضوعات الواقعية موضوعات لأحكام أخر فلا يجدي فرض موضوعها في فرض اشتراط بقاء الموضوع في صحة الاستصحاب مضافا إلى أن المفروض أن المعتبر في جريان استصحاب الحكم هو العلم ببقاء الموضوع في الواقع وفرض البقاء لا يثبت ذلك فلا يكفي في الأحراز المعتبر في استصحاب الحكم ومن غير حاجة أيضا إلى إحراز الموضوع بالاستصحاب كما توهمه الشيخ المطلق الحكم المشكوك الموضوع فيه:

فإن قلت: إذا كان الموضوع محتمل البقاء، وأجاب عنه بأنه يمكن استصحاب الموضوع في هذه الصورة لكن لا يمكن أن يترتب عليه استصحاب الحكم ولا يكفي في بعضها ولا يحتاج إليه في بعضها وقد تعرضنا لجميع ذلك وما فيه في الوجه الثاني من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب فلا داعي للإعادة فإن شئت فراجع إلى هناك.

ومقتضى ما حققنا جريان استصحاب الحكم مع الشك في بقاء الموضوع سواء كان الشك فيه مسببا عن الشك في الموضوع أم من شيء آخر غاية الأمر كونه استصحاب الموضوع على استصحاب الحكم في الصورة الأولى بل كأن مقتضاه جريان استصحاب الموضوع ولو كان مرددا بين أمر معلوم الارتفاع وأمر معلوم البقاء وعدم الحاجة إلى تعيين كونه هو الأمر المعلوم البقاء حتى يتوقف على القول بالأصل المثبت الذي حققنا اعتباره أيضا قد حققنا هنالك.

إنه كما لا يقدح التردد المذكور في صورة العلم بثبوت الحكم في الواقع في الحكم بثبوته الواقعي كذلك لا يقدح في الحكم ببقائه للاستصحاب فيقال في الماء الذي زال تغيره إن موضوع النجاسة كان موجودا في هذا الماء والأصل بقاؤه ولا حاجة إلى تعيين أن الموضوع هو المتغير أو الماء وأن الموضوع هذا الماء فيترتب النجاسة عليه مع بقاء التردد الذي كان أولا.

وكذا في الكلب الذي صار ملحاً أو غيره فيقال أن موضوع النجاسة كان موجوداً في هذا الجسم وهكذا في سائر موارد التردد وعلى فرض تسليم أنه لا ينفك عن تعيين الموضوع بالأصل وعدم اعتبار الأصل المثبت يتمسك باستصحاب الحكم بعد ما حققناه من عدم اعتبار القطع ببقاء الموضوع في استصحاب الحكم.

ثم إنه بقي هنا شيء يجب التنبيه عليه وهو أن محل النزاع في الحكم الذي قلنا بجواز استصحابه مع الشك في موضوعه هو كل حكم له آثار شرعية يمكن ترتيبه عليه مع الشك في بقاء موضوعه مثل ما إذا كان شخص وكيلاً للزوج في إنفاق زوجته ثم شك في بقاء وجوب النفقة لاحتمال نشوز الزوجة وشك في بقاء حياة الزوج في هذه الحالة أيضاً فإنه يستصحب وجوب النفقة مع الشك في موضوعه وهو الزوج من غير حاجة إلى إحراز الموضوع بالاستصحاب وهكذا لو كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع.

وأما كل حكم لا يمكن ترتيبه الفعلي إلا على الموضوع المعلوم الوجود فليس محل النزاع في شيء كما إذا شك في بقاء طهارة ماء مشكوك الوجود حيث لا يمكن ترتيب أثر طهارته الظاهرية الا مع وجوده والقدرة على شربه والتطهير به. وهذا النوع من الحكم لا يثمر استصحابه دون موضوعه لترتيبه أيضاً إذ استصحاب وجود الماء لا يصلح سبباً للقدرة على الاستعمال وهكذا نظائره.

والحاصل إنا إنما نقول بجواز استصحاب الحكم المشكوك الموضوع في الموارد التي يقول الخصم بلزوم إحراز الموضوع بالاستصحاب ثم ترتيب الحكم عليه من غير استصحاب أو بلزوم إحرازه بالقطع بوجوده ثم استصحاب حكمه والموارد التي لا يمكن ترتيب الحكم فعلاً مع الشك لا يجدي فيها استصحاب الموضوع أيضاً فتأمل جيداً.

فعلى هذا لا حاجة لنا إلى تعيين الموضوع أصلاً حتى نتكلم في طريقه أنه العقل أو العرف أو غيرهما. ولكن لا بأس بالتكلم فيه على مذهب من يعتبر العلم بالبقاء وفاءً بما وعدنا من عدم الخروج عن وضع الرسالة. فنقول: قال الشيخ: اعلم أنه كثيراً ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في أن موضوعه هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته حتى يكون منتفياً أو هو الأمر الباقي والزائل ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه فلو فرض شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع كما يقال أن حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء والتغير علة محدثة للحكم فيشك في علية للبقاء فلابد من ميزان يميز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها وهو أحد أمور

الأول - العقل فيقال أن مقتضاه كون جميع القيود قيدا للموضوع ويكون الحكم ثابتا للأمر واحد جمع جميعها

وذلك لأن كل قضية وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة الى موضوع واحد ومحمول واحد فإذا

شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود سواء علم كونه قيدا للموضوع أو للمحمول أو لم يعلم شيء منهما

فلا يجوز الاستصحاب لأنه اثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق ولا يصدق هذا مع الشك في أحدهما

نعم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفا للحكم كالخيار يقدح في جريان الاستصحاب لأن الاستصحاب مبني

على إلغاء خصوصية الزمان الأول فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلا في الشك من جهة الرافع ذاتا أو

وصفا وفيما كان من جهة مدخلية الزمان.

نعم يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها لعدم تبين مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب

الشك في بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلا انتهى.

وفيه مواضع للنظر فيها مجال منها قوله: إن مقتضاه كون القيود كلها قيدا للموضوع وجه النظر ان ذلك يختلف

باختلاف أغراض المتكلم واختلاف الأحوال والمصالح والمفاسد ونحوها ولا مجال للعقل في التشخيص غالبا ما لم يقم

قرينة على ارادة تقييد الموضوع بتلك القيود مثل ذكرها متصلة به قبل المحمول ونحو ذلك.

والحاصل إن القيود المذكورة في الكلام لو خليت ونفسها صالحة لكل من الموضوع والمحمول والتعيين موقوف

على الخارج ومنها قوله: في مقام تعليل رجوع جميع القيود الى الموضوع وذلك لأن كل قضية وان كثرت قيودها

المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة الى موضوع واحد ومحمول واحد وجه النظر إن هذه العلة كما تصلح لأن يثبت

بها أن جميع القيود قيد للموضوع كذا تصلح لاثبات كونها قيدا للمحمول إذ على فرض كونها قيدا للمحمول أيضا يكون

الموضوع واحدا والمحمول كذلك لأن الشيء المقيد بقيود كثيرة واحد سواء جعل موضوعا أم محمولا فجعل هذه العلة

علة لكونها قيدا لخصوص الموضوع تحكم.

نعم - لا يبعد حكم العقل بما ذكره بناء على القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس المتعلقات

ولو اختلفت بالوجوه والاعتبارات فترجع الى الموضوع ولكنه لا يتم على القول بتبعيتها للمصالح والمفاسد لأن القيود

حينئذ لعلها دخيلة في تلك المصالح والمفاسد سواء كانت في المتعلقات أم في نفس الأحكام لأن القيود على هذا أيضا قابل الرجوع

الى كل من الموضوع والمحمول كاحتمال المصالح والمفاسد.

ومنها - قوله فتوقفنا على ما حققه من كون القيود قيدا للموضوع فإذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود. وجه النظر انه اذا كانت جميع القيود قيدا للموضوع فبعد زوال بعضها لا مجال للشك في بقاء الحكم السابق بل يقطع بارتفاعه لاستحالة بقاء الحكم بلا موضوع أو في موضوع آخر كما اعترف هو إلا أن يكون مراده خصوص ما اذا احتمل كون ذكر القيد من باب المثال أو من باب وروده في مورد الغالب ونحوها للتحقق مجال احتمال بقاء الموضوع والحكم.

ومنها - قوله سواء علم كونه قيدا للموضوع. لأنه ينافي حكم العقل بكون جميع القيود قيدا للموضوع كما بنى عليه في أول الأمر إلا أن يكون مراده خصوص ما اذا ذكر القيد في الكلام في جانب المحمول ولكنه كان بحد التدقيق العقلي راجعا الى الموضوع مثل التبريد مطلوب في زمان الشتاء فإنه بحد التدقيق يرجع الى ان التبريد في زمان الشتاء مطلوب وهكذا في سائر الموارد.

ومنها - قوله فلا يجوز الاستصحاب. لما عرفت من أن الاستصحاب حكم تعبدي بمعاملة البقاء عند الشك في البقاء الصادق مع الشك في بقاء كل من الموضوع والمحمول أيضا. ومنها قوله: نعم لو شك بسبب تغير الزمان. وجه النظر ان لحاظ خصوصية الزمان في الاستصحاب انما هو في كل مورد لوحظ الزمان قيدا للموضوع أو المحمول وإلا فلا يمكن الحاقهما بالقطع بارتفاع الحكم بتغيره مثل مثال التبريد المقيد بزمان الشتاء في المتعلق المحتمل كون زمان الشتاء مأخوذا في الموضوع اذ لا شك انه لا يمكن الحاق خصوصية الزمان وهكذا في كل مورد يحتمل فيه ذلك وعلى هذا لا يمكن الالحاق المذكور الا في كل مورد علم أنه لم يلاحظ الزمان الا ظرفا للحكم بثبوت المحمول للموضوع.

ومنها - قوله: فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري في الشك من جهة الرافع ذاتا أو وصفا بمعنى رافع الحكم وجه النظر أنه لو بني على التدقيق العقلي لا يجري الاستصحاب المذكور في الشك المذكور أيضا لأن الموضوع عند العقل مقيد بعدم الرافع للحكم أيضا.

ولذا الوصف في الرافع مقارنا لحدوث الموضوع نتج من تحققه بعنوان الموضوعية للحكم الموضوع فالرافع انما بعنوان الرافعية في خصوص مورد كان تحققه بعد حدوث الموضوع واما الوصف في اول زمان حدوثه كان

نتصفا بعنوان المانع ويمنع من حدوثه، وان عدم المانع مأخوذ في الموضوع، لو كان قيدا للحكم ابتداء لأن المفروض ان جميع قيود الحكم قيد للموضوع بالتدقيق العقلي مثلا اسقاط الخيار رافع للحكم الذي هو الخيار بعد تحققه لكن لو فرض الاسقاط مقارنا لحدوث سبب الخيار منع عن حدوث الخيار وصار قيدا للموضوع بمقال الشخص الغير المسقط لخياره له الخيار، وهكذا في سائر روافع الحكم فلو بني على اعتبار الموضوع بالمداقة العقلي لزم سد باب الاستصحاب على قول من يجعل العلم ببقاء الموضوع لما عرفت من انه مأخوذ قيد بتغير الا ويحتمل دخله في الموضوع.

قوله: نعم يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها. اقول كلامه هنا صريح في قوله انفا انه لا استصحاب في الحكم الشرعي. قرينة على أن مراده من قوله أن مقتضى العقل ان جميع القيود قيد للموضوع، هو خصوص الأحكام الشرعية فلا يرد عليه النقض بما نقضه به بعض من متفقهة العصر من نحو قوله ضارب بالسوط، ومثاله ايضا على ما جرى على لسان بعض فلا يرد ... وغفل الشيخ (ره) في أواخر الكلام في القول السابع بقوله التبريد في زمان الصيف مطلوب يحتمل أن التبريد من الموضوعات الخارجية مع أنه لا يخفى على أصاغر الطلاب أن التبريد من الموضوعات المستنبطة.

وهذا صريح في أن كلامه في الموضوع الذي يكون من افعال المكلفين سواء كان موضوعا لحكم الشارع أم لحكم غير الشارع فالتبريد موضوع المكلف الذي هو العبد مثلا. فمراده ان موضوع المستصحب يعني معلوما في الموضوعات الخارجية والقيود فيها في الموضوعات الخارجية ترجع الى الحكم فعند الشك في بقاء تلك الموضوعات نفسها كان المستصحب هو وجودها، وموضوع المستصحب هو تلك الموضوعات بوصف تقررها في الذهن.

ولا ريب في عدم تغير الموضوع وعند الشك في بقاء حكم تلك الموضوعات كان الموضوع تلك الموضوعات الخارجية بوصف وجودها في الخارج وهو أيضا معلوم من غير تغير فيه أصلا. وعلى فرض تقييدها بقيد كان القيد معلوما عندنا فلو كان القيد باقيا جرى الاستصحاب ولو كان متغيرا لم يجر. والسر في ذلك أن ماهيات الامور الخارجية أمور معلومة لنا والاستصحاب فيها انما هو في كل مقام يشك في بقاء الحكم فعلا عليها، لفرض ذلك

لا حين كونها محل ابتلائنا، فقد وردا على ترتيب الآثار عليها، محسوسة لدينا فلا يتّضح لنا فيما شكّ في محل ابتلائنا أصلاً، وكلّما شكّ في بقاء حكمها جرى الاستصحاب للقطع ببقاء الموضوع بخلاف موضوعات الأحكام الكلية فانها أفعال المكلفين وموضوعاتها إنما هي للمصالح والمفاسد التي للقيود فيها مدخل، وتغيّر القيود يوجب احتمال تغيّرها هذا.

وقد اتّضح مما ذكرنا أنه لا مسرح للعقل في تعيين موضوع حكم الشارع على وجه الدقة بحيث يميّز بنفسه من غير ملاحظة فهم العرف جميع القيود المذكورة على المأخوذية في الموضوع عن غيرها ويحكم بأن هذا مأخوذ فيه دون ذلك ويستند فيه الى برهان عقلي، فلو بنى في تعيين الموضوع على الميزان العقلي لزم سدّ باب الاستصحاب ولو في غالب الأبواب إذ لا يحصل الشك في البقاء إلا لاحتمال تغيّر في الموضوع أو المحمول أو كليهما.

وقد عرفت قيام احتمال المأخوذية في الموضوع في جميع أنواع القيود المتغيّرة حتى الزمان حتى علم الراوي من القيود عدم اعتبار الاستصحاب مع الشك في بقاء الموضوع. الثاني - أن يرجع في معرفة الموضوع للأحكام الى الأدلة ويفرّق بين قوله الماء المتغيّر نجس وبين قوله الماء ينجس إذا تغيّر فيجعل الموضوع في الأول الماء المتلبّس بالتغيّر فيزول الحكم بزواله وفي الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شكّ في مدخلية التغيّر في بقاء النجاسة، وهكذا ادّعي هذا مبني على فرض كون الميزان في معرفة الموضوع هو الرجوع الى الأدلة الشرعية.

فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع إذا كان الدليل الشرعي غير لفظي كالإجماع إذ لا يعرف موضوع الحكم في الدليل اللبّي لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه، فهذا الميزان يحصر جريانه في الدليل اللفظي المبيّن مطلقاً والدليل اللبّي في خصوص الشك في الرافع إذ في صورة الشك في الرافع يكون الموضوع المحرز في الدليل اللبّي معلوماً محرزاً إذ إنما يحتمل الرافع للحكم ذاتاً أو وصفاً.

الثالث أن يرجع في ذلك الى العرف فكلّ مورد يصدق عرفاً أن هذا كان كذا جرى فيه استصحاب الحكم وإن كان المشار إليه لم يعلم بالتدقيق أو بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً بل علم عدمه، مثلاً أنه قد ثبت بالأدلة أن الإنسان طاهر والكلب نجس فإذا ماتا حكم العرف بارتفاع طهارة الأول وبقاء نجاسة الثاني مع عدم صدق الارتفاع والبقاء بحسب التدقيق فيهما لأن موضوعهما كان هو حقيقة الحيوان المذكورين التي لا تصدق

على مثبتها فكيف يصدق ارتفاع الأول وبقاء الثاني بعد صيرورته جمادا مع أن حقيقة ارتفاع الحكم عن الموضوع
هي زواله مع بقاء الموضوع ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد الزوجين وحكمهم ببقاء
كرية ما كان كرا ووجوب الأجزاء الواجبة مما يقابل نجد ونحوها واستصحاب السواد فيما إذا علم زوال مرتبة
معينة منه وشك في تبدله الى البياض أو الى سواد خفيف الى غير ذلك قال الشيخ وبهذا الوجه صح للفاضلين
في المعتبر والمنتهى الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة بأن النجاسة قائمة بالأشياء
النجسة لا بأوصاف الأجزاء فلا تزول بتغير أوصاف محلها وتلك الأجزاء باقية لاستحالة ما يقتضي ارتفاعها.

واحتج فخر الدين للنجاسة بأصالة بقائها وبأن الاسم أمارة ومعرف فلا يزول الحكم بزواله. ثم قال: وهذه الكلمات
وإن كانت محل الإيراد لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد بل ثبوت عدمه
لأن ظاهر الأدلة تبعية الأحكام للأسماء كما اعترف به في الفوائد في استحالة الأعيان النجسة إلا أنها تشعر
بإمكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت حيث
إن أهل العرف لا يفهمون نجاسة أخرى حاصلة بالموت ويفهمون ارتفاع طهارته فالإنسان الاعتبر في ذلك مما يفهمون الموضوع
فيه مشتركا بين الواجد للوصف العنواني والفاقد.

أقول ظاهر كلمات هؤلاء أن النجاسة بحسب التدقيق العقلي وكذا بحسب الأدلة قائمة بالصورة الجسمية التي لا
تتغير عن حالها وإن حصل في الجسم ما حصل من أنواع التغيرات والخروج عن نوع من الجسم الى نوع آخر منه لأن الصورة
الجسمية لا تتغير عن حالها أصلا بتلك التغيرات.

فلا شهادة في هذه الكلمات على ما هو مقصوده من إحراز الموضوع بالمسامحة المخالفة للتدقيق العقلي والمنافية
من ظاهر الأدلة إذ لو كان نظرهم الى هذه المسامحة واعتقدوا زوال الموضوع بحسب الدقة ومقتضى الأدلة
لم يكن وجه لكون هذه الكلمات مما أن البرهان ولم يجعل فخر الدين استصحاب النجاسة دليلا مغايرا للدليل
الثاني الذي جعل فيه الاسم معرفا بل كان اللازم أن يتمسكوا بالاستصحاب فقط لأن تغير الموضوع بحسب العقل
والنقل يوجب الشك في بقاء الحكم لا محالة لو لم يوجب اليقين بانتفائه فظاهرهم أن ملاك الحكم هو الجسمية
الغير المتغيرة بالاستحالة.

وإن وصف الكلبية ونحوها من عناوين النجاسة لا دخل لها في الموضوع بل إنما هي علة محدثة لعروض النجاسة للجسم الباقي بعد الاستحالة أيضاً كما يشهد به دليل آخر نقله الذي يحكي في الجواهر وهو إن الباقي متنجس عن الموضوع. نعم كون هذه الكلمات على الإيراد صحيح لدعوى ضالكها في محيط كون الاستحالة من المطهرات من الفقه. وإن الأحكام دائرة مدار الأسماء من غير فرق بين النجاسات والمتنجسات.

وإن فرق بعض المتأخرين بين استحالة نجس العين والمتنجس فحكم بطهارة الأول لزوال الموضوع دون الثاني لأن موضوع النجاسة فيه ليس موضوعات المخصوصة بل هو الجسم ولا ملاحظة إنما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة وهو حسن في بادئ النظر إلا أن دقيق النظر يقتضي خلافه إذ لا يعلم أن نجاسة المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية أي الجسمية وهو الجسم وإن اشتهر في الفتاوى ومعاقد الإجماعات إن كل جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما نجس إلا أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم لأداء عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للتنجس لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية وبتقرير آخر الحكم ثابت لأشخاص الجسم ولا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة فقولهم: كل جسم لاقى نجساً ينجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به إنما الجسم من حيث إنه جسم.

أو النوع الذي وقع معروضاً للنجاسة من حيث إنه ذلك النوع كما في قول القائل: إن كل جسم له خاصية وتأثير مع كون الخواص والتأثيرات للأنواع من حيث إنها أنواع ويؤيد ما ذكرنا أو يدل عليه استفادة هذا الحكم وهو التنجس بالملاقاة النجاسة عن بعض الأنواع مع تحقق الجسمية فيه كالبواطن وظواهر بدن غير الإنسان من الحيوانات عند البعض والماء الكثير والجاري ونحوها.

والحكم بطهارة الحال النية في بعض المتنجسات بالإجماع والضرورة كصيرورة الأرض المتنجسة نباتاً والماء المتنجس بولاً لحيوان مأكول اللحم وعرقاً للإنسان وعدم الفرق بالتدقيق بين صيرورة الخشب رماداً وبين صيرورة الأرض المتنجسة نباتاً في تبدل بناء الجسمية السابقة إذ بعد ملاحظة جميع ذلك يحصل الوهن في احتمال كون الموضوع في المتنجس هو الجسم من حيث هو جسم.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أنه لا يمكن أن يستفاد من الكلية المذكورة أن الموضوع في المتنجسات هو الجسم من

حيث إنه جسم حتى يمكن القول بأنه لم يزل بالاستحالة. بل الموضوع مردد بين هذا الشيء بين الجسم من حيث تقومه بالصورة النوعية الحاصلة حال ملاقاته النجاسة فلا يمكن الحكم بالنجاسة بعد الاستحالة لتعارض الدليل الدال على النجس بالملاقاة لاحتمال الخروج عنه فلابد من الرجوع الى القواعد الأخر ومقتضى ما حققناه سابقاً وإن كان هو جريان الاستصحاب في أمثال ذلك إلا أن ما حققناه انما هو فيما إذا لم يكن الموضوع معلوم الارتفاع عند العرف.

بل كان عندهم ابقاؤه مشكوكاً ولا شك أن المستحيل عند أهل العرف فضلاً عن العقل مغاير للحال السابق فلما إن كانت الجسمية متحدة فيهما كيف والحال إن الجسمية متغايرة في كثير من أقسام استحالة المتنجس بصورة عند العقل كما إذا صار الماء المتنجس بولاً أو الخشب المتنجس رماداً. لأن الرماد يتكون من عناصر الأدوية فالرماد ليس الأجزاء الأرضية فكيف يمكن أن يتوهم أن هذا الجسم عين الجسم الذي صار متنجساً مع أنه كان مركباً من العناصر ولم يبق الآن إلا واحد منها فالموضوع في أمثال ذلك معلوم الارتفاع.

ولو كان هو الجسم من حيث إنه جسم لأن هذا الجسم هو الجسم الأول فذلك مثل ما لو انعدم ذلك وجاء جسم آخر مكانه من العدم الى الوجود وكما إذا صار الماء المتنجس هواءً أو جزءاً من أجزاء حيوان أو نبات أو صار تراب الأرض نباتاً أو النطفة انساناً أو حيواناً آخر وهكذا الحال في الانتقال المستحيل والحال أنه في الجسمية بين القابلية للأنواع وما بالسراية حكم الأول الى الثاني لزم الحكم بتنجس كل جسم من الأجسام القابلة للتنجس بمجرد ملاقاة واحد منها للنجاسة.

فتحصل أنه لابد في الحكم ببقاء النجاسة من بقاء شخص الجسم المتنجس أو لا بمادته وصورته ولو تبدل الوصف كلمة بل لو تحول الى صورة أخرى واندرج تحت حكم الصورة الأخرى لو ورد لها حكم في الشرع وإلا فالمرجع قاعدة الطهارة ثم إنه بعد ملاحظة ما سمعت من الفاضلين وغيرهما من دعوى في استحالة أعيان النجاسات وما سمعت من هنا في خصوص المتنجس يعلم أنه لا فرق بين النجس والمتنجس بعد الاستحالة من حيث قيام احتمال بقاء النجاسة في كل منهما كما يعلم بعد ملاحظة ما ذكرنا لا فرق بينهما من حيث ارتفاع الموضوع كذلك. وإن كان الارتفاع في النجس أوضح.

لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما كان بقاء الحكم دائراً مدار بقاء الموضوع والموضوع مرتفع فيهما

عقلا وعرفا فلا مجال للاستصحاب أيضا ولذا لم يفرق الفقهاء بين النجس والمتنجس بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالأولوية الجلية حتى غلت بهاء المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن وإذا انجر الكلام الى ذلك فلا بأس أن نشير الى مراتب موضوعات مطلق الأحكام ومراتب تغيراتها وحكم صور تغيرها وحكم صور الشك الموضوع

نقول: إن بعض الموضوعات ما يعلم أنه حقيقة الشيء وإن تغير الاسم وبعضها لا يعلم فيه ذلك فما كان من قبيل القسم الأول فحكم ببقاء الحكم مادامت الحقيقة باقية مثل موضوع الإباحة بالنسبة الى الحب والحنطة ونحوها فمادامت حقيقتها باقية فحكم الإباحة بمقتضى الدليل الدال على الإباحة.

وإن صارت زبيبا أو خلا أو دقيقا أو جرادا أو مرح للاستصحاب عند طرو شيء من هذه التغيرات التي يثبت بحاشيتها وهذا الإثبات في القضية المسألة وهي الأحكام تدور مدار الأسماء لأن الموارد فيها إنما تدور مادام اسم الموضوع الذي وقع في دليل الحكم وإذا كان الموضوع هو الحقيقة الموجودة في كل من الحب والزبيب مثلا فالموضوع هو الحب بل هو القدر المشترك بينه وبين الزبيب مادام اسم القدر المشترك باقيا كان الحكم باقيا وما كان من قبيل القسم الثاني فحكم ببقاء الحكم مادام الاسم باقيا كان الحكم باقيا وما كان من قبيل القسم الثالث فحكم ببقاء الحكم مادام الاسم باقيا وإن تغيرت حقيقته تغيرا لا يوجب سلب الاسم كالخمر مثلا بالنسبة الى الحرمة والحد ونحوهما فإن الحكم باق مادام خمرا وإن تغيرت حقيقته عرضا أو جزءا وبعضه تغيرا لا يوجب سلب الاسم.

ولكن إذا بلغ الحد أوجب سلبه ارتفع عنه الحكم كما إذا صار خلا مثلا وذلك لأن الموضوع هو الخمر الذي وضع هذا اللفظ له وهو حقيقته فيه مادام الاستمرار باقيا يمكن الاستدلال على الحكم بنفس الدليل المثبت له ولكن إذا سلب عنه الاسم خرج عن موضوع ذلك الدليل فلا يلاحظ الاسم الذي انتقل اليه فإن كان موضوعا لحكم آخر في دليل آخر حكم عليه بذلك الحكم وإلا رجع الى القواعد المعمولة في الشبهات من حيث الطهارة والحلية ونحوهما فكله حكم صور الشك في العلم ببقاء الموضوع وعدمه.

وأما إذا شك في بقائه فيحرره فقد عرفت أن المختار عندنا جواز استصحاب كل من الحكم والموضوع بالتفصيل الذي مر فصار حاصل كل التغيرات ثلاثة أقسام فحكم ببقاء الحكم الأول منه قطعا كما لو صار زبيبا والجمال

[illegible]

فيه للاستصحاب ولا لدليل آخر وقسم لا يبقى معه الحكم كما اذا كانت نطفة اذا صار حيوانا كأكول اللحم والعذرة
وخانا ولا مجال فيه أيضا للاستصحاب بل لابد من الرجوع الى دليل آخر وقسم يشك في بقاء الحكم معه وهذا القسم
ندرج في أهل العرف ويقولون بأن هذا الذي كان كذا مع حصول التغير فيه فقد يقولون كما كل اذا صار بولا كالماء أو
بالعكس ومثل الانسان والكلب إذا صار جمادا والعصير إذا صار دبسا ومثل ذهاب الثلثين وامثال ذلك ويشد لا
يساعدون كما إذا انغير الشيء عما كان عليه تغيرا فاحشا اذا تعدد بعض اجزاء المركب الذي كان واجدا ويبقى الاخر
هذا.

فالقائلون باعتبار بقاء الموضوع في استصحاب الحكم يمكن لهم الاكتفاء بالبقاء ولو بنحو المسامحة العرفية في بعض
المقامات ولو لم يكن الموضوع باقيا بمقتضى التدقيق ولا بمقتضى المتفاهم من الدليل اللفظي كما كان العرف
على خلافه بالنسبة الى القضية الخاصة وح فيراد من قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء ان مقتضى الظاهر لدليل
الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل فيراد من هذه القضية تأسيس أصل
قد يعدل عنه فيو بمعونة العرف أو غيره.

اقول: تصديق صدق بقاء الموضوع عرفا مع عدم بقائه بمقتضى الدليل اللفظي الجيش الذي هو الميزان الثاني من
الموازين الثلاثة في غاية الاشكال لأن تعيين الموضوع الموجود في الدليل اللفظي ليس الا بفهم العرف فان كان
بناءهم على المسامحة وعدم الاعتناء ببعض التغيرات وكان هذه المسامحة معتبرة في استنباط الأحكام
الشرعية من الالفاظ فلا يكاد يتصور التفكيك بين الميزان الثاني والثالث لأن الموضوع ح باق عليهما بعد ما
لم تنفع الا تغيرا من البين فالموضوع العرفي ح باق بمقتضى الدليل اللفظي الذي موجبه فهم العرف الذي
هو الحكم في فهم الالفاظ وان لم تكن هذه المسامحة معتبرة فلا تنفع لاحراز الموضوع المفروض وجوب احرازه في الاستصحاب
في الحكم.

فان قلت إنما نعتبره إلا أنه قد يثبت بمقتضى دليل الواقع تعلق الحكم الشرعي حين الشك بثبوته بالموضوع المحقق
على وجه الدقة الذي هو المعنى الحقيقي للفظ فيقتضى منه لا يكتفي بالموضوع المسامح فيه لأنه خلاف معنى اللفظ
واما نحو تعلق الموضوع بما يسامح فيه عرفا فيكتفى به في مقام استصحاب الحكم بمقتضى صدق أدلة الاستصحاب بل

إذ لو لم يحكم ببقاء الحكم عند هذا التغير لصدق نقض اليقين بالشك وعدم الابقاء .

قلت فيه أولاً أنك قد عرفت صدق أدلة الاستصحاب ولو عند الشك في بقاء الموضوع لأنها كما تعبدى بتنزيل المشكوك منزلة المتيقن الصادقة مع الشك في بقاء كل من الموضوع والحكم أيضاً ولا يتوقف على صدق الابقاء الواقعي بل يصح الحكم التعبدي بترتيب آثار البقاء حتى عند القطع بالارتفاع أيضاً كما عرفت . وثانياً انه على فرض تسليم توقف صدق النقض والابقاء على بقاء الموضوع .

نقول انه لابد من مراعاة البقاء الحقيقي لأنه المعنى الحقيقي للفظ كما لا يخفى بالمسامحة العرفية عند استفادة الحكم الواقعي من الدليل فكذلك لا يعتنى بها عند استفادة الحكم الظاهري من أدلة الاستصحاب لأن حقيقة الابقاء هو اثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع اللاحق والمفروض تغير الموضوع السابق حقيقة حتى عند العرف وإنما يطلق اللفظ الذى وضع للموضوع على الباقي منه بعد التغير مسامحة وتجوزاً من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل على الجزء فكما أن استعمال اللفظ بعد التغير مجاز فكذا استعمال البقاء على بقائها في اخواته واستعمال النقض على عدم ترتيبها أو بقائه فإذا كان الكل مجازاً فلا يصار اليها من لفظ لا تنقض اليقين .

على قرينة وليست فلا يشمل صورة تغير الموضوع أصلاً ولو بما يتسامح منه عرفاً ويشهد بمجازية هذه المسامحة عدم اعتبارها من دون قرينة عدم البناء عليها في شيء من مباحث الفقه فلا يعتبر في الكر وحدود الوضوء والغسل والتيمم ومسافة القصر وحد الترخص وقراءة الحمد والسورة والنصاب والزكاة والخمس ويوم الصوم والاحاسن المغطات فيه وعدة الفساد واقامة العشرة للمسافر ونقض الخمس والخمس ومباحث الارث والفرائض الى الحدود والديات إذ لا ريب في ضيق ملاحظة المسامحة التي يتمسك بها في الاستصحاب في جميع تلك المباحث مع عدم اعتبارها في شيء منها .

وملاك عدم الاعتبار فيها هو بعينه في المقام من وجوب حمل اللفظ على حقيقته من دون صارف وما أن ما يذكر ملاكاً للاعتبار هناك موجود فيها من مسامحة العرف فيها كما لا يخفى على المتأمل المنصف .

وثالثاً ان الدليل على اشتراط بقاء الموضوع عندك هو الحكم العقلي المذكور لا أدلة الاستصحاب لما عرفت من صدق أدلته في صورة الشك في البقاء أيضاً . ولا ريب ان الدليل العقلي لو تم انما يدل على وجوب بقاء عين ذلك الموضوع فإذا فرضنا انه لو بقي جزء منه لو جزئياً يطلق عليه لفظ الكل مجازاً لكان بقاء ذلك الحكم محالاً لاستلزامه انتقال

العرض ولا مسرح للمسامحة في حكم العقل حتى يقال انه ليس الشك الا مسامحة وعلى أن الحامل على تأسيس الميزان

الثالث انه لما زعم توقف الاستصحاب على بقاء الموضوع عقلاً بمقتضى الدليل العقلي المذكور ورأى في الموارد المذكورة

في أول هذا الميزان تغير الموضوع مع أن جريان الاستصحاب في أمثالها متفق عليه ولم يتمكن من المناقشة في شيء من

ذلك الدليل وهذه الاستصحابات فأحال الجمع بينهما بهذا الميزان.

ولكنا بعدما أبطلنا الدليل العقلي المذكور وأثبتنا أنه لا يتوقف الاستصحاب الا على اليقين السابق والشك

اللاحق كما هو مدلول أخباره نقول إنه يجري استصحاب الحكم سواء شك في بقاء الموضوع وأما أو قطع بما يحتمل معه

ارتفاعه سواء كان ذلك مما نشأ به أم لا. وأما لو قطع بما نشأ به فكذلك يقطع بارتفاعه تحقيقاً فلا مجال الا (استصحاب)

للقطع بارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه فاستصحاب الكلية فإنما المعتبر فيه الموضوع.

ومع ذلك اتفقوا عليه ليس من باب الاستناد الى المسامحة العرفية بل من باب عدم اعتبار العلم ببقاء الموضوع في

الاستصحاب فنحن نقول بعدما أبطلنا الميزان الثالث بما لا مزيد وبعدما عرفت بأن بعض الاستصحابات متفق

عليه مع تغير الموضوع أنه يكشف ذلك عن بطلان الدليل العقلي المذكور وعلى اعتبار العلم ببقاء الموضوع واعتبار

هذه المسامحة في مقام الاستنباط والعمل لعله اليه أشار في آخر كلامه فافهم اشارة الى بعض ما ذكرنا.

ولعله اشارة الى دفع الاشكال الذي أوردناه بعد الفراغ من هذا الميزان واعترضنا عليه بقولنا: فإن قلت انها

بعينه ما ذكرناه في ذلك الاعتراض. ثم إنه على فرض اعتبار العلم ببقاء الموضوع فالمتعين هو الاقتصار على الميزان

الثاني بعد بطلان الأول والثالث. الثاني ما يجري في تحقق الاستصحاب أن يكون في حال الشك متيقناً لوجود

المستصحب في السابق حتى يكون شكه في البقاء.

فلو فرض الشك في اليقين السابق بأن شك في تحقق نفس ما تيقن تحققه سابقاً فلا يتحقق حال استصحابه بالنسبة الى

المتيقن السابق فلان يتيقن عدالة زيد في يوم الجمعة ثم شك في نفس المتيقن وهو عدالته يوم الجمعة بأن زال مدرك

اعتقاده فشك في مطابقته للواقع وكونه جهلاً مركباً الأرجح لا يجري استصحاب العدالة لعدم تحقق معناه فيها لا لغة

ولا اصطلاحاً.

أما لغة فلأنه أخذ الشيء مصاحباً فلابد من احرازه حتى يأخذه مصاحباً والفرض انه يشك في الحدوث

هذا المعنى خصوصا عند القطع بالحدوث والشك في البقاء أيضا اذ كيف يوحد المشكوك البقاء مطلقا فالمناسبة بين الاستصحاب الاصطلاحي واللغوي انما يتحقق بعد ملاحظة التعبد بالابقاء أو الظن المعتبر بالبقاء والذي هو بمنزلة العلم به.

وأما اصطلاحا فلأنهم أنفقوا على أخذ الشك في البقاء وأخذه في تعريف الاستصحاب. نعم لو ثبت أن الشك بعد اليقين بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع فهي حينئذ قاعدة أخرى مباينة للاستصحاب بعد دفع توهم أن أدلة الاستصحاب تشملها وان مدلولها لا يختص بالشك في البقاء بل الشك بعد اليقين ملغى في نظر الشارع مطلقا سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقا أم ببقائه قال الشيخ بهاء الدين العاملي ره وأول من صرح بها الفاضل السبزواري في الذخيرة في مسألة من شك في بعض أفعال الوضوء حيث قال.

والتحقيق أنه ان فرغ من الوضوء متيقنا للاكمال ثم عرض الشك فالظاهر عدم وجوب اعادة شيء لصحيحة زرارة ولا تنقض اليقين أبدا بالشك انتهى. ولعله تفطن له من كلام الحلي في سرائره حيث استدل على المسألة المذكورة بأنه لا يخرج عن حال الطهارة الا على يقين من كمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى.

لكن هذا التعبير من الحلي لا يلزم أن يكون استفاده من أخبار عدم نقض اليقين بالشك. ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء لكن التعبير لا يلزم دعوى شمول الأخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين وان احتملوا بين مدعي لانصرافها الى خصوص الاستصحاب وبين منكر له عامل بعمومه انتهى كلامه.

ثم شرع في توضيح دفع ذلك التوهم بما حاصله أن المراد بالشك في الاستصحاب معناه الحكم بالبقاء من غير تعرض لحكم الحدوث وفي القاعدة الأخرى معناه الحكم بالحدوث من غير تعرض لحكم البقاء فلا يمكن ارادتهما معا من قوله ع فليمض على يقينه ونحوه ثم دفع توهم أن المراد مطلق اليقين والشك الشامل للقاعدتين.

بأنه لا يعد شيء من الشك واليقين المتعلقين بشيء واحد من جهتين فردين أحدهما باعتبار ملاحظة الشك في الحدوث والآخر بملاحظة الشك في البقاء بل أفراد اليقين باعتبار الأمور المتيقنة كعدالة زيد وفسق عمرو وغيرهما الا باعتبار تعدد ملاحظة اليقين بشيء واحد حتى ينحل اليقين بعدالة زيد الى فردين يتعلق بكل منهما شك.

وكذا أخبار الشك فإنه لا لحاظ الحكم الجزئي التي يشك فيها في البقاء لم يشمل صورة الشك في الحدوث وإن لاحظ جهة الشك في الحدوث لم يشمل صورة الشك في البقاء ولا يمكن له إرادة الجهتين من لفظ لا تنقض اليقين بالشك ودون لفظ فليمض على يقينه ونحو ذلك وإن أمكن إرادتهما بلفظ آخر دال على إرادة الجهتين بأن يقول: انتهى محصل كلامه ره.

والتحقيق أن يقال أن لفظ اليقين حقيقة في الاعتقاد الجازم المطابق للواقع والقطع الحاصل في مورد الشك الساري مردد عند الشاك بين كونه يقينا وجهلا مركبا والخطاب الواقع في الأخبار متوجه إلى من يعلم أن قطعه يقيني لأن المحرم إنما هو نقض اليقين بالشك والواجب هو البناء على اليقين والمضي عليه وإذا لم يعلم أن قطعه السابق يقيني أو جهل مركب لم يعلم بتوجه الخطاب الواقع في الأخبار إليه فلا يحرم عليه نقض قطعه المحتمل لأن يكون جهلا ولا يجب عليه البناء عليه عند الشك وكان ذلك بمنزلة من وجب عليه إعطاء نقد درهم وكان هناك شخص لا يعلم أنه غني أو فقير ولم يمكن له طريق إلى تحقيقه فكما أنه لا يجب على هذا البناء على قطعه المردد بين اليقين والجهل المركب.

والحاصل إن ما نحن فيه شبهة موضوعية خارجية بالنسبة إلى قوله ع: لا تنقض اليقين بالشك ونحوه بالنسبة إلى قوله ع: فليمض على يقينه ونحوه وقد تقدم في مباحث أصل البراءة أن الأصل فيها البراءة بالأدلة الأربعة حتى أن الأخباريين أي المحدثين أيضا قائلون بذلك وقد أشرنا إلى ذلك عند التعرض للمراد من قوله ع: إذا شككت فابن على اليقين فراجع ونتيجة ذلك هو عدم جواز التمسك بالأخبار لإثبات اعتبار قاعدة اليقين في الشك الساري فلا يجوز ترتيب آثار العمل الأخير الحجة بعد الشك الساري إلى اليقين بما في ذلك الزمن المقدم دليل عليه لا اختصاص الأخبار بالاستصحاب وهذه دقيقة لم أر من تنبه لها.

ولكن بملاحظة اشتمال بعض موارد من الأخبار وإن كان موجودا في الغاية بملاحظة متابعته هذا القطع عند خصمه باليقين حيث يعتقده القاطع يقينا يجوز استعمال اليقين فيه مجازا أو كناية بذكر لفظ اليقين وإرادة الجزم الحاصل في اليقين وبملاحظة ذهابه إلى اعتبارها يتولد من القطع والشك الحاصلين فيه

استصحابي وشك في بقائه يندرج في الأخبار.

توضيح ذلك انه بعد القطع بعدالة زيد يوم الجمعة يحصل اليقين بترتيب احكام العدالة حال القطع ولو كان جهلاً مركباً لأنه مبني على القطع فكيف يحتمل انتقاضه يقيناً وهذا اليقين حال لا يسري اليه الشك عند حصول الشك الساري الى القطع بعدالته يوم الجمعة فنحن نتيقن بجواز الاقتداء به وبقبول شهادته ونحوهما ما دام القطع باقياً وعند الشك الساري الى القطع بعدالته نشك في بقاء جواز الاقتداء وقبول الشهادة ونحوهما وهذا الشك لا يسري الى يقين جواز الاقتداء ونحوه بل عند هذا الشك نتيقن بانه كان الاقتداء حين القطع بالعدالة جائزاً فنستصحب جواز الاقتداء ونحوه.

فان قلت: لا يجوز استصحاب تلك الأحكام لتغير الموضوع بزوال القطع بالعدالة ولذا لا يجوز الاقتداء حال العدالة في غير المقام فالقطع مأخوذ في موضوع جواز الاقتداء ونحوه. قلت كونه مأخوذاً في الموضوع ممنوع بل يحتمل كونه علة محدثة لجواز الاقتداء وكان بقاؤه مستغنياً عنه غايته الامر الشك في بقاء الموضوع وقد حققنا انه غير قادح في استصحاب الحكم بناء على ما حققنا من عدم اعتبار المسامحة العرفية.

واما على القول باعتباره فلا اشكال فيه أصلاً لأن العرف يقولون في ما كان جائز الاقتداء يوم الجمعة وشك في بقائه وبعد زوال القطع بعدالته وعدمه من الحالات المتبادلة. إذا عرفت هذا فنقول يمكن ان يكون مراد مؤلف اللاحقة واضرابه من التمسك بالأخبار في الشك الساري هو التمسك بها لاستصحاب الحكم المتيقن المتولد من القطع بكمال الوضوء ونحوه وهو عدم وجوب اعادة الوضوء وجواز الدخول لصحة الصلاة واحتمال ان الأمثلة المذكورة في كلامه المحكي لبيان الاول فالظاهر عدم وجوب اعادة شيء لصحيحة زرارة. إلا أن ظاهر كلامه اعادة البناء على يقين كمال الوضوء لا يقين عدم وجوب اعادة شيء.

والحاصل انه المناط في الاستصحاب الذي هو ظاهر الأخبار أن يكون هناك يقين وشك في البقاء من غير مدة بين أسباب اليقين والشك ولا ريب انه يحصل هنا اليقين والشك من صورة الشك الساري نفس القطع الذي يسري اليه الشك لا اعتبار به لعدم دخوله في الأخبار ولكن لما تولد منه يقين لا يسري اليه الشك نتمسك باستصحاب جميع الأحكام التي تعلق اليقين بحصولها حال القطع الذي يسري اليه الشك ولا حاجة لاثبات

حدوثها لا بقائها الى دليل على الغاء الشك الذى سرى الى ذلك القطع اذ ليس الغرض من الغاء هذا الشك الا اثبات تلك الأحكام حدوثا وبقاء وقد عرفت ان الاستصحاب متكفل لجعلها الا انه لا يقطع بعدم بقاء تلك الأحكام والى تلك تحصيل هذا القطع وهذه ايضا دقيقة فتأمل فيها جيدا.

بقي الكلام فيما ذكره شيخنا العلامة فنقول: حاصل النظر في كلامه انه بعد ما اعترف بصدق اليقين على القطع الواقع في قاعدة الشك الساري لا محيص له عن الالتزام بشمول الأخبار للقاعدة بحيث لو كان مورد كثير منها الاستصحاب لان المورد لا يخصص الوارد. وتوضيح ذلك ان كلا من لفظ اليقين والشك ارادة المعنى الشامل لجميع الأفراد او الاستغراق اما لوقوعها في حيز النهي او في مقام اعطاء القاعدة الكلية ولا ريب ان افراد اليقين والشك هي جزئياتها الموجودة في الخارج سواء كانت متعلقاتها متحدة ام متغايرة بحيث انه لو تعدد تعلق اليقين بشيء واحد كالعدالة مثلا تعدد افراد اليقين بتعدد المتعلقات وكذا الشك.

فاليقين بعدالة زيد الذي يعقبه الشك في البقاء فرد من اليقين موجود في الخارج وهو مغاير للفرد الآخر منه الذى يعقبه الشك الساري الى اليقين وكذا الشك في الصورة الأولى فرد من الشك مغاير للفرد الحاصل في الثانية ثم لا يصير اليقين بعدالة زيد فردين من اليقين اذا اتفق تعلق الشك بحدوث العدالة وشك آخر ببقائها مثلا لو تيقن يوم السبت ببقاء العدالة المتيقنة يوم الجمعة ثم شك يوم الأحد في صحة يقينه بالعدالة يوم الجمعة لأن هذا اليقين لا يكون الا فردا واحدا من اليقين. ولكن الشك له فردان ويصدق على كل منهما انه كان على يقين فشك او فاصابه شك ونحوهما مما يندرجان في الأخبار.

والحاصل ان افرادها وجوداتها الخارجية المتعددة واليقين جامع بين افراده وكذا الشك كذلك ولازم ذلك ان ظاهر الأخبار لا تنقض فرد اليقين بفرد الشك او لا تنقض شيئا من افراد اليقين بشيء من افراد الشك ونحوها على اي فرد من افراد اليقين شك اي فرد من افراد الشك بالحمل على يقينه واذا شككت اي شك كان فابن على اليقين اي يقين كان وهكذا.

هذا كله على فرض ان يتعلق بكل يقين شك واحد اما في الحدوث او في البقاء واما على فرض ملاحظة انه يتعلق بكل يقين فردان من الشك كما اشرنا اليه آنفا ولعل نظر الشيخ الى ذلك ايضا فيصير معنى الأخبار لا تنقض اليقين بشيء

من أفراد الشك سواء تعلق بحدوث المتيقن أم ببقائه، وهذا لا يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى لوضوح أن هذين التعلقين للشك باليقين معهودان عند المخاطب، وإذاً فلا تنقض اليقين بشيء من الشكين المتعلقين به كما هو مقتضى عموم لفظ الشك كان معناه الحكم بثبوت اليقين في مقام الشك، وترتب حكم اليقين على الشك، ولا ريب أنه يلزم منه عرفاً وجوب الحكم بالحدوث في الشك فيه والحكم بالبقاء في الشك فيه.

ولا ريب أنه ظاهر في عدم جواز رفع اليد عن حكم شيء من أفراد اليقين بسبب شيء من أفراد الشك الذي يتبع في مقابل ذلك اليقين في الخارج، ونتيجة ذلك أنه لا يرفع اليد عن اليقين الاستصحابي بشكه وعن يقين القاعدة الأخرى بشكها فاعتبر طريق دفع توهم شمول الأخبار للقاعدتين في ما حققنا من أن قاعدة الأخرى بالنسبة إلى الأخبار شبهة موضوعية تحريمية أو وجوبية ابتدائية لا يمكن التمسك لها بها كما لا يمكن التمسك بحرمة المائع المردد بين الخل والخمر بقول الشارع لا تشرب الخمر ولا لوجوب إعطاء الزكاة للشخص المردد بين الغني والفقير بقوله تعالى: إنما الصدقات للفقراء وهكذا.

ثم إنه قال في الرسالة دلالة الروايات على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به للقاعدة الثانية. وفيه أولاً أنه قلما يوجد دليل لا يقع التعارض بين شيئين من أفراده مدلوله كما نرى في الآيات والأخبار والأصول العملية، ولا ريب أن وقوع التعارض أحياناً بين أفراد مدلول الدليل لا يوجب الحكم بسقوط ذلك الدليل في خصوص أحد المتعارضين بل الحكم بأن الشك في مادة التعارض فلا بد في المقام من الحكم بذلك لا بسقوط خصوص القاعدة الثانية، إذ لا يقع التعارض بينهما في جميع المقامات. بل في خصوص مقام كان عدم الشيء الذي تعلق به اليقين الذي سرى إليه الشك متيقناً في السابق وترتب على ذلك العدم حكم شرعي كما يترتب على المتيقن الذي سرى إليه الشك حكم شرعي.

وأما في مقام كان ذلك العدم مشكوكاً أساساً فقط أولا يترتب عليه حكم شرعي أولا يترتب على المتيقن الذي سرى إليه الشك حكم شرعي وفي مقام يتحد مقتضاهما مثلاً أن يتيقن العدالة قبل الجمعة ثم شك فيها ثم تيقن بقائها أو تعلق تيقنها يوم الجمعة ثم سرى الشك إلى اليقين الثاني فإن مقتضى كلتيهما الحكم بعدالته يوم الجمعة وفي مقام يتحقق أحد اليقينين فقط فلا يتحقق تعارض أصلاً ولا وجه لسقوط القاعدة الثانية في تلك الموا

بل لابد من العمل بالأخبار بالنسبة الى كلتيهما والتساقط في مادة التعارض كما يحكم به في مادة تعارض الاستصحابين الذين لا يكون الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر وكأنه زعم التعارض بينهما في جميع الموارد .

وزعم أيضاً أن مورد جميع الأخبار هو الاستصحاب فتكون الأخبار نصاً بالنسبة الى الاستصحاب لورودها في مورده، وظاهراً في القاعدة فبعد التعارض يدور الأمر بين اخراج الاستصحاب وبين اخراج القاعدة الثانية ولا يمكن اخراج الاستصحاب لاستلزامه تخصيص المورد الذي هو مستهجن مضافاً الى تقدم النص على الظاهر فلابد من اخراج القاعدة الثانية ولكنك عرفت عدم وقوع هذا التعارض في جميع الموارد لمادة التعارض في غاية الندرة بل أصل وقوع الشك الساري في غاية الندرة .

لانا نلاحظ حالنا ونرى أنه لم يتفق لنا من أول تكليفنا الى يومنا هذا شك سار في مورد يتعلق به حكم من الأحكام الشرعية مع أنه قلما يتفق أن يمضي يوم الا ونبتلي بالاستصحاب الذي يترتب عليه حكم من الأحكام وهكذا سائر المكلفين . والسر في ذلك أن أسباب اليقين أمور غالبة المصادفة للأشخاص المتعارفة الغير القطاعين فقلما يتفق الشك الساري بالنسبة اليهم بخلاف الشك في بقاء الأمور التي تعلق بها اليقين مضافاً الى الغالب عدم علم يفضي الى بقائها .

فحصول الشك في بقائها كثير الاتفاق من المكلفين أيضاً فعلى هذا لا يلزم تخصيص المورد من اخراج الاستصحاب في مادة التعارض فلابد من اعمال قاعدة التعارض المعمولة في سائر مقامات التعارض من التساقط وثانياً على فرض وقوع التعارض بينهما في جميع الموارد نقول : انما يكون مقتضاه سقوط القاعدة الثانية فقط لو كان الأخبار نصاً في كون مورده الاستصحاب وليس كذلك لأن الأعلام لم يذكروا مورداً أصلاً فلا يمكن التمسك بها على اليقين .

قلت هذا أصل نافع واشكال ذلك وكما أن مطلق العام آب عن أصل التخصيص بالنسبة الى المورد لكونه نصاً فيه فكذا العام الوارد في مقام الضابط واعطاء القاعدة الكلية ليرجع اليها المحتاج في جميع المقامات نص في جميع أفراده وآب عن التخصيص فاذا فرضنا وقوع التعارض بين القاعدتين في جميع الموارد كان تخصيص احدى القاعدتين بها فقط مستهجناً كالاستصحاب مع كونه نصاً فيهما معاً . الا أن يكون الوجه كون الاستصحاب مورداً لبعض الأخبار فيكون نصاً بالنسبة الى الا

نصوصية من جهتين وبالنسبة إلى القاعدة الثانية من جهة واحدة فهي أولى بالاسقاط فكلامه ح صحيح على تقدير لا وانجه له.

وثالثاً - ان مقتضى نص الأخبار الدالة على نقض اليقين باليقين وسقوط حكم اليقين بعدم العدالة قبل الجمعة باليقين بها يوم الجمعة لأن المفروض إنه يقين وقد تحقق في الخارج يوم الجمعة فبمجرد تحققه يوم الجمعة يجب نقض حكم اليقين السابق فلا يجوز ترتيب آثار عدم عدالة الجمعة بل يجب ترتيب آثار وجودها فيه من جهتين أحدهما - قوله ع: لا تنقض اليقين بالشك الشامل لليقين بعدالة يوم الجمعة وثانيهما - قوله ع: انقضه بيقين آخر فدل هذا بصريح اللفظ على اليقين السابق على الجمعة ملغى في يوم الجمعة بيقين الجمعة.

وأما الشك الساري الى يقين الجمعة فانما حصل ذلك الشك في يوم السبت فيزول استمرار يقين الجمعة يوم السبت لا أنه يوجب زوال اليقين عن يوم الجمعة بحيث يصير الجمعة بلا يقين رأساً لاستحالة انعدام الشيء الموجود في وقت في عين ذلك الوقت لاستلزامه اجتماع النقيضين بأن يكون موجوداً ومعدوماً في وقت واحد.

فظهر أن سراية الشك انما توجب زوال اليقين في خصوص يوم السبت وإن بقي يوم الجمعة ملغى في الجمعة - فحكم الأخبار ومعارضة الشك الساري الى يقين الجمعة مع كل من اليقينين انما تحقق يوم السبت الذي حدث فيه هذا الشك، وبعض الغاية في مقابل كل منهما لا يوجب تعارض القاعدتين لأن الغاية في مقابل يقين قبل الجمعة أن يحكم ببقاء ذلك العدم المتيقن عند هذا الشك ويرتب عليه آثاره في زمان الشك وهو يوم السبت وليس بعض الغاية ترتيب آثار العدم في الجمعة أيضاً.

لأن تلك الآثار وعكوسه بنقضها بيقين الجمعة بنص الأخبار وفي مقابل يقين الجمعة أن يحكم بتحقق العدالة يوم الجمعة وترتيب أحكامها وكونه في السبت شاكاً في عدالة الجمعة لا يوجب جريان الاستصحاب بالنسبة الى الجمعة مع تحقق اليقين الفعلي بها الناقض لليقين الاستصحابي فلا يمكن اجراء الاستصحاب الا بالنسبة الى ترتيب أحكام عدم العدالة المختصة بالسبت وهي لا تنافي أحكام العدالة المختصة بتحقق العدالة في الجمعة وقد تفطن لهذا الاعتراض ودفعه بما لا يندفع به كما لا يخفى على من تأمل ما حققناه.

ورابعاً - انه بعد الاغماض عن جميع ما ذكرنا نقول: إذا دار الأمر بين اخراج القاعدة الثانية في مادة التعارض

وبين اخراج الاستصحاب فلا ريب أن اخراج الاستصحاب أولى اذ لو اخرجت القاعدة الثانية لزم ترك العمل
بها رأسا ولو اخرج الاستصحاب لم يلزم ذلك لأنه انما يلزم ترك العمل به في خصوص حال التعارض وهو يوم [الجمعة]
في المثال المذكور. وأما بالنسبة الى ما قبل الجمعة وبعدها فيعمل به من غير معارض.

والمفروض ان الأخبار يحتمل القاعدتين فاذا فرض تعارضهما فلا محيص عما ذكرنا قطعا لمكان العموم الذي لا اجمال له.
الا بذلك وما ذكرنا قاعدة شبيهة في مقام تعارض دليلين لو عمل باحدهما المعين يمتنع وما ذكرنا قاعدة شبيهة
في مقام تعارض دليلين لو عمل باحدهما المعين يمتنع من العمل بالآخر رأسا ولو عمل بالآخر لم يمتنع عن العمل بهذا كلا [بل]
كما في المطلق والمقيد ونحوهما هذا.

ثم ان قاعدة الشك الساري لا تختص في القطع بالحدوث ثم الشك الساري بل تشمل ما اذا قطع بالبقاء ثم شك كما ان
القطع بالبقاء تارة يكون بالبقاء في وقت خاص واخرى بالبقاء أبدا وقد عرفت بما لا مزيد عليه عدم امكان الجمع لها
بأخبار الاستصحاب ولم يصل الى الآن الينا دليل آخر أيضا يدل عليها ولو فرض ثبوت دليل يدل على اعتبار مطلق [القطع]
الشامل لهما كان معنى اعتبارها تنزيل المقطوع به منزلة الواقع.

فان تعلق القطع بالحدوث وجب ترتيب حكم الحدوث الواقعي وان تعلق بالبقاء في وقت خاص وجب ترتيب حكم
البقاء في ذلك الوقت وان تعلق بالبقاء ابدا وجب ترتيب حكمه أبدا فلا وجه لحصر القاعدة في القطع بالحدوث
كما أنه لا وجه بعد حصرها في القطع بالحدوث للترديد بأن المطلوب منها اما أن يكون اثبات حدوث المشكوك [فيه]
وبقاؤه مستمرا الى اليقين بارتفاعه. واما أن يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون اثبات بقائه بعده.
واما أن يكون مجرد امضاء الآثار التي ترتبت عليها سابقا وصحة الأعمال الماضية المتفرعة عليها في ذلك الآن مع [لولاها]
ح وجوب ترتيب اثر الحدوث فقط فلا الحق عما ذكرنا فلا يقول بأنها تدل على ترتيب آثار البقاء أيضا كما أنه لو كان ما [قطع]
بعد ذلك قطع البقاء على تقدير الحدوث كان قطع الحدوث والبقاء معا في فرض ولا ادلة الدليل عليهما كان مدلو [لها]
في المفروض وجوب ترتيب أثر الحدوث والبقاء معا من غير توقف على الأصل المثبت الا أن يكون متعلق
القطع بالحدوث غافلا عن كونه باقيا على فرض الحدوث.

الثالث - أن يكون كل من ما احرز حدوثه سابقا وارتفاعه غير معلوم فلو علم أحدهما فلا استصحاب وهذا مع

العلم بأحدهما وانتفاء الآخر وإنما الكلام في أن إقامة الشارع مقام العلم بالواقع فإن الشك الواقعي في البقاء والارتفاع لا يزول معه، ولا ريب في العمل به دون الحالة السابقة وإنما الإشكال في أن العمل به من باب تخصيص أدلة الاستصحاب به أو من باب التخصيص أو من باب الحكومة أعني حكومة أدلته على أدلة الاستصحاب أو من باب آخر خارج عن هذه الأبواب فالشيخ اختار الثالث.

وقال إنه ليس تخصيصاً بمعنى رفع اليد عن عموم أدلة الاستصحاب في بعض الموارد كما ترفع اليد عنه في مسألة الشك بين الثلاث والأربع ونحوها مما دل على وجوب البناء على الأكثر بمعنى أن التخصيص هو الحكم على بعض أفراد العام بحكم مخالف لحكم العام مثل أن يقول يجوز نقض اليقين بالشك أو لا يجب البناء على اليقين عند الشك في الموضع الفلاني لأنه ح مخصص لعموم أدلة الاستصحاب والدليل الاجتهادي الدال على ارتفاع الحالة السابقة لا يدل على حكم مخالف لحكم العام كما ستعرفه ولا تخصيصاً بمعنى خروج المورد بمجرد وجود الدليل عن مورد الاستصحاب لأن هذا مختص بالدليل العلمي المزيل بوجوده للشك المأخوذ في مجرى الاستصحاب ومعنى الحكومة على ما سيجيء في باب التعارض والتراجيح أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم وسيجيء توضيحه إن شاء الله.

ففيما نحن فيه إذا قال الشارع اعمل بالبينة في نجاسة ثوبك والمفروض أن الشك موجود مع قيام البينة على نجاسة الثوب فإن الشارع حكم في دليل وجوب العمل بالبينة برفع اليد عن آثار الاحتمال المخالف للبينة التي منها استصحاب الطهارة وربما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصيص بناء على أن المراد من الشك هو عدم الدليل والطريق والتحير في العمل ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة.

وإن شئت قلت إن المفروض دليل قطعي الاعتبار ونقض الحالة السابقة به نقض باليقين وفيه أنه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلا بعد إثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدى الاستصحاب وإلا أمكن أن يقال إن مؤدى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها سواء كانت هناك الأمارة الفلانية أم لا ومؤدى دليل تلك الأمارة وجوب العمل بمؤداها خالف الحالة السابقة أم لا ولا يندفع مغالطة هذا الكلام إلا بما ذكرنا من طريق الحكومة انتهى كلامه رفع مقامه.

وقد ذكرنا في باب التعادل في مقام الفرق بين الحكومة والتخصيص ان كون المخصص بيانا للعام إنما هو بحكم العقل الحاكم بعدم جواز ارادة العموم مع العمل بالخاص وان كون الحاكم بيانا له انما هو بلفظه ومفسر للمراد من العام فهو تخصيص في المعنى بعبارة التفسير ولا ريب ان مقتضى ما ذكره هو شمول أدلة الاستصحاب واقتضائها ثبوت الحكم الاستصحابي في مورد قيام الدليل الاجتهادي في مقابله.

إلا أن دليل اعتبار ذلك الدليل يفسر عموم دليل الاستصحاب بأن المراد من هذا العموم غير موارد وقوع الدليل في مقابله، ولك أن تقول إنه لا اقتضاء لأدلة الاستصحاب في مقابل الدليل الاجتهادي بيانه ان جميع أدلة الاستصحاب انما تدل على وجوب البناء على اليقين في مقابل الشك وحرمة رفع اليد عن اليقين بالشك وهو اقوى اليقين من بين الاحتمالات والادراكات الحاصلة في نفس المكلف في اليقين على خلاف اليقين السابق.

ولا شك ان هذا الحصر اضافي كما أشرنا اليه يعني لا يجوز رفع اليد عنه بالشك والظن والوهم وانما يجوز باليقين لا بما ذكرنا من أن الحصر اضافي انما هو بناء على افادة الاخبار حصر نقض اليقين في اليقين مع أنه ليس في الأخبار اداة حصر وانما وقع في صحيحة زرارة الأولى قوله ع: ولكن تنقضه بيقين آخر ولا ريب في عدم افادة كلمة لكن الحصر فيصير الأمر أسهل كما لا يخفى.

فعلى هذا الادلة تدل على وجوب البناء على اليقين في مقابل الدليل الاجتهادي ولا على حرمة نقضه به بل هي ساكتة عن حكم هذه الصورة وليست ناظرة اليها أصلا ولا صورة لبيان الاطلاق والعموم من هذه الجهة وأساسا ان عمل بالدليل الاجتهادي في مقابل الاستصحاب لم يلزم الخروج به عن عموم أدلته لا بنحو التخصيص ولا الحكومة اذ لم ينقض اليقين بالشك وانما نقض بذلك الدليل من حيث هو دليل لا من حيث انه يوجب الشك ولهذا التخصيص ما لبقاء الشك بل ما هو فيه مثل أن يقال لا تضرب زيدا بالسوط ولكن اضربه بالعصا.

ثم وردت ضرب آخر بالأمر بضربه لكن آخر في السوط والعصا ولا شك في عدم المنافاة بين الحكمين ولا شيء من الحكومة والتخصيص فوجود الشك فيما نحن فيه مع وقوع النقض بالدليل الاجتهادي مثل وجود السوط في يد المخاطب مع وقوع ضربه زيدا لكن آخر بالعصا بالفعل ونظيره ما دل على الاباحة الذاتية للمباحات مع ما دل على حرمة المغصوب والحيوان الموطوء والجلال أو نحو ذلك وكما انه لم يخرج بما دل على الحرمة العارضة عن حكم ما دل

على الاباحة الذاتية. بل يحكم على الابل الجلال بأنه مباح ذاتا وحرام عرضا فكذا لم يخرج بالبينة القائمة على نجاسة الثوب عن حكم أدلة الاستصحاب بحرمة نقض يقين الطهارة بالشك فانا لا نحكم بالنجاسة بواسطة الشك بل نحكم بها بواسطة البينة وهذا مما لا يدل أدلة الاستصحاب على المنع منه.

ثم إن بعضهم جعل من شرائط العمل بالاستصحاب عدم الدليل الاجتهادي على خلاف الحالة السابقة وهذا الكلام يحتمل معنيين أحدهما - ان شرطه عدم الدليل الاجتهادي على ارتفاع الحالة السابقة بأن لا يقوم بينة مثلا على ارتفاع طهارة الثوب. ولا شك أن الدليل الاجتهادي الدال على ارتفاع الحالة السابقة ليس معارضا لعموم أدلة الاستصحاب لعدم حكمه بعكس ما حكم تلك الأدلة لأن الحكم المخالف أن يحكم بجواز نقض اليقين بالشك أو بعدم وجوب البناء على اليقين السابق عند الشك.

وحكم البينة في المثال ليس كذلك بل انما حكمت بارتفاع طهارة الثوب وهذا ليس حكما مخالفا لتلك العمومات ثانيهما - ان شرطه عدم الدليل الاجتهادي الدال على أنه يجب البناء على خلاف الحالة السابقة عند الشك فان كان مراده هذا المعنى فهو بمنزلة أنه يقول ان شرطه عدم المعارض لعموم أدلة الاستصحاب فح يرد عليه ما أورده الفاضل القمي الذي تعرض له الشيخ ره.

ولكن الظاهر بل هو الذي جزم به هو ان مراده هو المعنى الأول، ولا شك في عدم ورود الايراد عليه لأن الاستصحاب لا يعارض الدليل الدال على ارتفاع الحالة السابقة. أما على ما حققناه فلأن دليله لا يقتضي الا حرمة نقض اليقين بالشك المفروض عدمه في الفرض. وأما على ما حققه الشيخ ره فلأن الدليل حاكم على الاستصحاب هذا على فرض اعتباره تعبدا.

وأما على فرض اعتباره من باب الظن فالمدار هو الظن الشخصي كما حققناه سابقا فالاستصحاب في فرض الدليل الاجتهادي فالمتبع هو ما حصل منه الظن الشخصي ولكن الشيخ لما بنى على الظن النوعي قال إنه لو أخذ من باب الظن فالظاهر أنه لا تأمل لأحد ان المأخوذ في افادته للظن عدم وجود امارة في مورده على خلافه ولذا ذكر العضدي في تعريفه إن معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه ثم علل كلامه هذا.

وما ذكره سابقاً عليه من حكومة الدليل الاجتهادي على الاستصحاب لو أخذ من باب التعبد بقوله ولما ذكرنا لم نرَ أحداً من العلماء قدّم الاستصحاب على أمارة مخالفة له بعد اعترافه بحجيتها لا في الأحكام ولا في الموضوعات

أقول: هذا الكلام إنما يصح فيما إذا لم يكن اعتبار كل من الاستصحاب والأمارات من باب مطلق الظن بل كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن واعتبار الأمارات من باب التعبد مع أخذ عدم الدليل الشرعي في مقابل الظن من شرائط حجيته.

والظاهر أن اعتبار الكل من باب الظن عند القائلين باعتبار الاستصحاب كذلك. ثم المراد بالدليل الاجتهادي كل أمر لا يفيد بنفسه العلم بالواقع واعتبره الشارع من حيث إنه يحكي عن الواقع ويكشف عنه بالقوة ولعل المراد بالكشف بالقوة هو رجحان احتمال مطابقته للواقع على احتمال مخالفته له، وأن الاحتمال الراجح له شأنية وقوة وقابلية لإراءة الواقع لغلبة مطابقته له، وكأنه لا يكشف عنه فعلاً لاحتمال مخالفته للواقع احتمالاً مرجوحاً فهو بملاحظة هذه القوة قابل.

لأن يعتبره الشارع ويلغي الاحتمال المخالف له بخلاف الاحتمال المرجوح إذ ليس له تلك القوة التي لغلبة مخالفته للواقع، فلو أريد اعتباره في مقابل الاحتمال الراجح وإلغاء الاحتمال الراجح كان من ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح، وكذا الاحتمال المساوي لأنه أيضاً ليس له قوة الكشف لمعارضته بمثله فلو اعتبر الشارع أحد الاحتمالين المتساويين في مقابل الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.

وهو أيضاً قبيح فانحصر الكشف بالقوة في ما يفيد الاحتمال الراجح ويحتمل أن يكون المراد بالكشف بالقوة مجرد قابلية الإيصال إلى الواقع، وكيف كان فبعد اعتبار الشارع إياه يصير كاشفاً بالفعل بحكم الشارع بإلغاء المانع عن كشفه إلا الاحتمال المرجوح الذي في مقابله وقد رفع بإلغاء الشارع إياه.

وكيف كان فيعم ذلك الأمر الظني العلمي الذي اعتبره الشارع من حيث كونه كاشفاً عن الواقع دليلاً اجتهادياً سواء كان طريقاً إلى الأحكام الكلية كأمارة معتبرة أو كان طريقاً إلى الموضوعات المرتبة كظهورها كل أمر غير علمي لم يكن كاشفاً عن الواقع واعتبره الشارع تعبداً من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع لا يسمى دليلاً اجتهادياً بل أصلاً عملياً.

وكذا لو كان كاشفا عنه ولكن اعتبره الشارع لا من حيث كشفه بل من حيث مجرد احتمال مطابقته للواقع فإنه أيضا أصل على حدة وإن كان مقدما على غيره من الأصول والظاهر أن الاستصحاب من هذا القبيل لما عرفت من أنه يفيد الظن ولهذا اعتبره العقلاء في جميع أمورهم إلا أن الظاهر أن أدلته الشرعية اعتباره تعبدا لا من حيث كاشفيته وكذا القرعة.

ثم إن مصاديق الأدلة والأمارات واضحة غالبا إلا أنها قد تخفى في بعض الشيء بين كونه دليلا وأصلا لاختفاء جهة اعتباره وأن الشارع اعتبره من حيث كشفه أو من حيث هو مثل اليد المنصوبة دليلا على الملك وقاعدة الشك بعد الفراغ وقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة. وقد يعلم عدم اعتباره من حيث كشفه بل من حيث التعبد به من حيث هو ولكن يخفى كونه من الاستصحاب أو غيره وبالعكس لأن المعروض من حيث ان الشارع نزل الاحتمال المطابق للحال منزلة الاستصحاب. وذلك الأمر الآخر المفروض منزلة الواقع فيخفى تقدم أحد الأمرين على الآخر وحكومته عليه.

ثم إنه لا شك في تقدم الاستصحاب على الأصول الثلاثة أي البراءة والاحتياط والتخيير إلا أنه قد يخفى وجهه على المبتدئ فلا بد من التكلم في مقامات الأول في عدم معارضة الاستصحاب لبعض الأمارات التي يتوهم كونها من الأصول كاليد ونحوها. الثاني في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة ونحوها. الثالث في عدم معارضة سائر الأصول للاستصحاب. أما الكلام في المقام الأول فيقع في مسائل:

الأولى - إن اليد مما لا يعارضها الاستصحاب أما على ما حققنا في وجه تقديم الدليل الاجتهادي على الاستصحاب من أن المتيقن به يلغى تقطع الشك فلا يعمه أدلة الاستصحاب فواضح ولا فرق في ذلك بين كون اعتبار اليد من حيث الكشف ومن حيث هو وأما على ما اختاره الشيخ من الحكومة فلما ذكره بقوله بما هذا لفظه إن اليد إن قلنا بكونها من الأمارات المنصوبة دليلا على الملكية من حيث كون الغالب في موارد وقوعها كون صاحب اليد مالكا أو نائبا عنه.

وإن اليد المستقلة الغير المالكة قليلة بالنسبة إليها وأن الشارع إنما اعتبر هذه الغلبة تسهيلا للعباد فلا مجال في تقديمها على الاستصحاب على ما عرفت من كونه أدلة الأمارات حاكمة على دليل الاستصحاب وإن قلنا بأنها غير

كامنة بنفسها عن الملكية أو أنها كاشفة لكن اعتبار الشارع لها ليس من هذه الحيثية بل جعلها في محل الشك تعبدا لتوقف استقامة نظام معاملات العباد على اعتبارها نظير أصالة الطهارة كما يشير إليه قوله ع في ذيل رواية حفص بن غياث الدالة على الحكم بالملكية على ما في يد المسلمين ولولا ذلك لما قام للمسلمين سوق فالأظهر أيضا تقديمها على الاستصحاب إذ لولا هذا لم يجز التمسك بها في أكثر المقامات فيلزم المحذور المنصوص وهو اختلال السوق وبطلان الحقوق إذ الغالب العلم بكون ما في اليد مسبوقا بكونه ملكا للغير كما لا يخفى.

أقول بل جميع المقامات كذلك إذ ما في يد جميع من في العالم مسبوق لعدم كونه ملكا لهم أو بكونه ملكا للغير ولا أقل من كونه ملكا لمن يدعي ذو اليد كونه مورثه هو انتقل الملك منه إليه فلو لم يعتبر اليد وشك في انتقاله إليه أم لا فالأصل عدمه ما لم يثبت الإرث وبعد ثبوت الإرث لا استناد إلى اليد فيلزم لغاء اليد بالمرة.

مجرد التعبد بها في مقام وجود الاستصحاب كاف في تقديمها عليه ولكن هذه الكلية التي ادعاها مبنية على ما حققناه من اعتبار الأصل المثبت.

وأما الذي بني على عدم اعتباره فالانصاف إمكان منع الكلية التي ادعاها الشيخ إذ القدر الذي يكون فيه العلم بكونه مسبوقا بكونه ملكا للغير إنما هو مثل الدار وسائر الأراضي. وأما الأشياء الأخر مثل الثياب والحيوانات فأصلها فالغالب عدم العلم بحالها السابقة بالنسبة إلى ذوي الأيدي الذي هي بأيديهم فإن حكم بملكيتها لهم بمجرد أيديهم لعدم علمنا بالرادع.

وأما حال هذه وشبهها في حكمهم كما لا يخفى على المتأمل المنصف.

والحكم المشهور بأنه لو اعترف ذو اليد بكونه سابقا ملكا للمدعي انتزع منه العين إلا أن يقيم البينة على انتقالها إليه فليس من تقديم الاستصحاب بل لأجل أن دعواه الملكية في الحال إذا انضمت إلى إقراره بكونه قبل ذلك للمدعي يرجع إلى دعوى انتقالها إليه فينقلب مدعيا والمدعي منكرا ولذا لو لم يكن في مقابله مدع لم يقدح هذه الدعوى منه في الحكم بملكيته وكذا لو كان في مقابله مدع لكن أسند الملك السابق إلى غيره كما لو قال في جواب زيد المدعي اشتريته من عمرو.

بل يظهر مما ورد في احتجاج علي على أبي بكر في أمر فدك أنه لم يقدح في ثبوت فاطمة باليد دعواها عليها السلام تلقي الملك من رسول الله ص مع أنه قد يقال إنها عليها السلام حيث صارت مدعية لانقطعها اليد وذلك لأنها عليها

في بعض الأخبار ادعت ملكيتها لفدك من باب الإرث وعلى ما في بعض آخر من باب النحلة وانه إذا نزل قوله تعالى «وآت ذا القربى حقه» أعطى رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة فدكا وكان ابو بكر يدعي أن كون فدك ملك رسول الله ص في السابق مسلم بيننا وبينك وانت تدعين انه صار ملكا لك اما من باب النحلة واما من باب الارث فان ادعيت النحلة فعليك بالاثبات وان ادعيت الارث فقد قال رسول الله ص: نحن معاشر الانبياء لا نورث وانما المال للمسلمين بعد موتنا وانا خليفة رسول الله ص وولي المسلمين فيجب علي ايصال حقهم اليهم فعليك بالبينة لاثبات كونه ملكا لك من باب النحلة بعد بطلان الارث إلا أن المروي عن الاحتجاج أن أمير المؤمنين عليه السلام احتج على أبي بكر بانك تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين حيث تسأل البينة على ما في أيدينا وقد ملكته في حياة رسول الله ص وبعده ولا تسأل المسلمين البينة على ما يدعونه علينا ولو ادعيت انما في ايدي المسلمين تسألني البينة.

فان صح فدعوى اعلم بما قال، ولعله كان من باب الالزام لعدم درك المخاطب لما ذكرنا حتى يجيب بذلك وهو كان معتمدا في دعواه كما دل الرواية على [illegible] والله اعلم. وكيف كان فاليد على تقدير كونها من الأصول التعبدية أيضا مقدمة على الاستصحاب وإن شئت قلت بأن دليلها أخص من دليل الاستصحاب لما عرفت من ثبوت الاستصحاب في جميع موارد ثبوت اليد من غير عكس ولا يخفى عليك أن أخصية دليلها انما هو على ما بنينا عليه من اعتبار الأصل المثبت وأما على مختاره فالنسبة بينهما هو العموم من وجه لعدم شمول أدلة الاستصحاب.

ح بعض موارد اليد وهو ما لا يجري فيه الا الاستصحاب على هذا القول فالاولى مع أن ظاهر الفتوى والنص الوارد في اليد مثل رواية حفص بن غياث اعتبار اليد امر كان يبني عمل الناس في أمورهم وقد امضاه الشارع ولا يخفى أن عمل العرف عليه من باب الأمارة لا من باب الأصل التعبدي.

اقول لا يخفى ان عمل العرف على الاستصحاب أيضا من باب الامارة فيحتمل اعتبار الاستصحاب أيضا على الامضاء لعمل الناس [illegible] عمل الناس في كل منهما من باب الظن وانهم يقدمون الاستصحاب في مقام تعارضه مع اليد التصرف المعروف بالغصب والسرقة ونحوهما [illegible] على الملك.

في ان تقديم البينة على اليد وعدم ملاحظة التعارض بينهما أصلا لا ينافي عن كونها من الاصول وذلك لأن اليد انما جعلت امارة على الملك عند الجهل بسببها والبينة مبينة لسببها والسر في ذلك ان [illegible] الكشف في اليد الخفية

والغلبة انما توجب الحاق المشكوك بالأعم الأغلب فإذا كان في مورد اليد أمارة معتبرة تزيل الشك لم يبق مورد للالحاق ولكن الانصاف ان البينة بما هي لا تزيل الشك كما هو معلوم بالوجدان. فالأولى أن يقال ان مورد أدلة اعتبار اليد والمأخوذ في موضوع الاعتبار انما هو ما إذا لم يكن هناك أمارة معتبرة في مقابل اليد فهي تدل على اعتبار اليد في خصوص مورد لا طريق فيه إلى الواقع أصلا.

وساكتة عن حكمها فيما إذا كان في مقابلها شيء من الأمارات المعتبرة كما قلنا في الاستصحاب في مقابل الأدلة الاجتهادية ولكن الشيخ ره وجّه على الوجه الأول وقال: ولذا كانت جميع الأمارات في أنفسها مقدمة على الغلبة وحال اليد مع البينة حال أصالة الحقيقة وحمل الظاهر والنص مع أمارات المجاز بل حال مطلق الظاهر إلا على مذهب المرتضى ره مع أمارات المجاز بل حال مطلق الظاهر والنص فافهم انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: وللقائل أن يقول إن منشأ كشف البينة أيضا هو الغلبة فيكون حال اليد مع البينة حال الظاهرين لا الظاهر والنص إلا أن يقال إن الغلبة في البينة أقوى منها في اليد لان الأيدي المنتقلة إلى المالكية فوق حد الاحصاء بخلاف ما كذب بالبينة بمعنى المخالفة للواقع فإنه نادر لأنه لا يكون إلا من الخطأ والسهو والنسيان وهي نادر الوقوع في المحسوسات التي هي محل الشهادة.

ولكن فيه أولا انه على فرض تمامية ما تم في البينة العادلة في الواقع ولكنها نادرة في غالب الأزمان بل الغالب منها ما يظن كونها عادلة ثم ينكشف الخلاف ولذا ترى في كثير من الدعاوى قيام البينة ثم ينكشف بطلان الدعوى وكون الشهادة مستندة إلى الرشوة.

والحاصل ان غالب موارد التعارض إنما هو تعارض اليد مع البينة التي تثبت عدالتها الأعمل المعاشرة وشهادة عدلين والشياع ونحوها ولا ريب أن شيئا منها لا يفيد العدالة الواقعية والغلبة المدعاة على فرض تسليمها إنما هي في العدالة الواقعية وثانيا على فرض تسليم كون احدى الغلبتين أقوى في نفسها إنه لا يوجب تقدمها على الأخرى مع عدم ثبوت ملاحظة الشارع لتلك القوة في دليل اعتباره بل انما ثبت اعتبار كليهما من باب الكشف مثلا ولعل قوله: فافهم. اشارة إلى بعض ما ذكر في المسألة الثامنة في أن أصالة صحة العمل بعد الفراغ عنه لا يعارضها الاستصحاب.

اما لكونها من الأمارات كما يشعر به قوله ع في بعض روايات هذا الأصل الوارد في خلل الصلاة على ما في الوسائل عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق ع قال: إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أ ثلاثا صلى أم أربعا؟ وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك الوارد في باب الوضوء عن ابن بكير قال قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك إلا أنها وإن كانت من الأمارات ولكنها ليست مثل خبر الواحد والبينة ونحوهما مما قلنا إنها الحاكمة بينها وبين أدلة الاستصحاب لا مدلولها بحرمة نقض اليقين بالشك فلا يشمل نقضه بالبينة ونحوها لأن المأخوذ في موضوع هذا الأصل أيضا الشك فيصدق نقض اليقين بالشك فعلى هذا يحصر وجه تقدم هذا الأصل لو كان أمارة على الاستصحاب هو الحكومة فتأمل جيدا.

وإما لأنها وإن كانت من الأصول إلا أن الأمر بالأخذ بها في موارد الاستصحاب يدل على تقدمها عليه ولا ريب في شمول الاستصحاب لجميع موارد هذا الأصل حتى على القول بعدم اعتبار الأصل المثبت من جهة عكس غاية الأثر موافقة للاستصحاب في بعض الموارد كما إذا شك بعد الصلاة في كونه على الطهارة حال الصلاة مع اليقين بكونه متطهرا قبلها فإن مقتضى كل منهما صحة الصلاة.

وكيف كان فدليلها أخص من دليل الاستصحاب فيخصص به هذا ولكن التحقيق أن النسبة بينهما العموم من وجه لمادة افتراق الاستصحاب عن هذا الأصل ومادة اجتماعهما واضحة وأما مادة افتراق هذا الأصل عن الاستصحاب ففي مثل ما إذا وجد شيء من الأجزاء أو غيرها وشك بعد الفراغ أنها وقعت صحيحة أو لا لجريان هذا الأصل وعدم جريان الاستصحاب لأن العلم الإجمالي بوقوع أحدهما مانع عن جريانه في شيء منها وكذا لو تيقن بعد الصلاة أنه صدر منه قبل الصلاة طهارة وحدث أو طهارتان وحدث وشك في المتقدم والمتأخر أو قيام وقعود وشك في المتأخر وهكذا.

مع الشك في أنه كان حال الصلاة مستقبلا أم لا قائما أم لا أو كان مصليا راكبا على الدابة أو السفينة وقد يلتفت وقد يستدبر وقد ينحرف وقد لا ينحرف ولكن حصلت حالة أكثره الاستقبال والاستدبار وشك بعد الفراغ أنه استقبل أو استدبر في تلك الحالة أم لا إذ لا يجري الاستصحاب في شيء من هذه الموارد ويجري هذا الأصل

فالوجه في تقديم هذا الأصل على الاستصحاب مع توقف كليهما من الأصول وورود أدلة هذا الأصل في موارد الشك
في انقضاء شيء ووجوده التي هي من موارد استصحاب العدم.

فلو قدم الاستصحاب عليه لزم تخصيص المورد وهو مستهجن مع أن العام نص فيه بخلاف أدلة الاستصحاب لأنها
ظاهرة في شمول الاستصحاب الذي في مورد هذا الأصل فيجب تخصيص عمومات الاستصحاب بأدلة هذا الأصل لخروج
مادة الاجتماع عن تحت عمومات الاستصحاب مضافاً إلى ما قد يقال من أن أحد العامين من وجه إذا كان أقل أفراداً
من الآخر كان أظهر في شموله لجميع أفراده من الآخر.

ولا شك إن أفراد عموم هذا الأصل أقل من أفراد الاستصحاب فيكون أظهر فيكون مقدماً عليه ولأنه لو أخرج
مادة الاجتماع عن عموم هذا الأصل لزم تخصيص الأكثر بخلاف ما لو أخرجت عن عموم الاستصحاب ولا إشكال في
شيء من ذلك إنما الإشكال في تعيين هذا الأصل من وجهين أحدهما من جهة تعيين معنى الفراغ والتجاوز عن المحل
في الحكم بالصحة وأنه هل يكفي فيه أو يعتبر الدخول في غيره وإن المراد بالغير ما هو ثانيهما من جهة أن الشك في وصف
الصحة للشيء ملحق بالشك في أصل وجود الشيء أم لا.

فتوضيح الإشكال من الوجهين موقوف على ذكر الأخبار الواردة في هذا الأصل ليزول ببركتها كل شبهة حدثت
أو حدثت في هذا المضمار. فنقول مستعيناً بالله أن جميع ما وجدت من الأخبار بعد التتبع عاجلاً في أبواب
من الوسائل هي هذه. منها — في أبواب خلل الصلاة صحيحة رواية علي بن جعفر ع عن أخيه موسى ع قال وسألته
عن رجل ركع وسجد ولم يدر هل كبر أو قال شيئاً في ركوعه وسجوده هل يعتد بتلك الركعة والسجدة قال إذا
شك فليمض في صلاته.

ولا شك أنه لا يدل على أزيد من عدم اعتبار الشك في التكبير وذكر الركوع والسجود بعد الفراغ منهما على توقف
دلالة ظرف مفهوم الشك في قوله ع إذا شك. وعلى العموم يدل على عدم اعتبار الشك بعد الفراغ في خصوص الصلاة
وأجزائها لا غير. ومنها رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو ومنها
رواية زرارة قلت لأبي عبد الله الصادق ع رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة.

قال يمضي قلت رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر قال يمضي قلت رجل شك في التكبير وقد قرأ قال يمضي

قلت: شك في القراءة وقد ركع، قال: يمضي. قلت: شك في الركوع وقد سجد، قال: يمضي على صلاته. ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء. أو فشككت ليس بشيء كما في رسالة الشيخ. ولكن هذه عقيبه وضع كلية شيء يعم غير الصلاة أيضا. ومثل رواية محمد بن مسلم عنه أيضا في الرجل يشك بعدما ينصرف من صلاته قال فقال: لا يعيد ولا شيء عليه. ومثل روايته أيضا كذا عن أبي جعفر ع كلما شككت فيه بعدما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد. ومثل روايته أيضا عن الصادق ع قال: إذا شك الرجل بعدما صلى كما سمعتها تماما أتما ورواها في آخر ترتيب طريق آخر عن محمد بن مسلم وهذه أيضا مختصة بالصلاة.

ومثل ما رواه في باب الركوع عن حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله ع أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: امض. وعنه أيضا بطريق آخر قال قلت لأبي عبد الله ع أشك فلا أدري ركعت أم لا فقال قد ركعت امضه. وهذه أيضا مختصة بالصلاة. ومثل ما عن الفضيل بن يسار قال قلت: لأبي عبد الله ع أستتم قائما فلا أدري ركعت أم لا قال بلى قد ركعت فامض في صلاتك إنما ذلك من الشيطان. قال قال أبو جعفر ع إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه.

وهذه أيضا مثل رواية زرارة عقيبه عموم كلية شيء ومثله ما عن إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر ع إن شك في الركوع بعدما سجد فليمض وإن شك في السجود بعدما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه.

وهذه أيضا عامة ومثل ما عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال سألته عن رجل شك بعدما سجد أنه لم يركع قال يمضي في صلاته. ومثل ما عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال قلت لأبي عبد الله ع رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع قال قد ركع.

وما عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع في رجل شك بعدما سجد أنه يمضي في صلاته حتى يستيقن ورواه في آخر من صحيفة الحسن بن محبوب إلا أنه قال يمضي على شكه ولا شيء عليه ومثل ما في باب السجود عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله ع في حديث قال وإن شك في السجود بعدما قام فليمض وعن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال قلت لأبي عبد الله ع رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل أن يستوي جالسا فلم يدر أسجد أم لم يسجد

قال: يسجد. قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل أن يستوي قائماً فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد. ومثل
ما في باب الوضوء عن زرارة عن أبي جعفر ع قال: إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك
أم لا فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه مما سمى الله تعالى ما دمت في حال الوضوء فإذا قمت
من الوضوء وفرغت منه وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله تعالى مما أوجب
الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك فيه.

فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فإن لم تصب بللاً فلا تنقض
الوضوء بالشك وامض في صلاتك. وعن عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله ع قال: إذا شككت في شيء
من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه. وهذه أيضاً مثل رواية
زرارة في الفضل من حيث عموم كلمة شيء الأخيرة وضعاً. وعن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله ع رجل شك
في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة قال: يمضي على صلاته ولا يعيد. وعنه قال: سمعت أبا عبد الله ع يقول: كلما مضى من
صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه ولا إعادة عليك.

وعن بكير بن أعين قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك. وعن علي بن جعفر
عن أخيه موسى ع قال سألته عن رجل يكون على وضوء ويشك على وضوء هو أم لا؟ قال: إذا ذكر وهو في صلاته
انصرف فتوضأ وأعادها وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجزأه ذلك. ومثل ما ورد في الشك في فعل الصلاة بعد خروج
الوقت من قوله ع وإن كان بعد ما خرج وقتها وقد دخل حائل فلا إعادة.

ومثل ما ورد في باب الطواف عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله الصادق ع عن رجل طاف بالبيت فلم يدر
أستة طاف أو سبعة طواف فريضة؟ قال: فليعد طوافه قيل إنه قد خرج وفاته ذلك قال: ليس عليه شيء
ومثله صحيحة معاوية بن عمار ومنصور بن حازم الآتي في الأولى وفاته ذلك ليس عليه شيء وفي الثانية قلت
طفت وذهبت قال: ليس عليك شيء وفي أخرى لمنصور بن حازم قلت فاته قال ما أدري عليه شيئاً.

ومثلها رواية أبي بصير في أول الوسائل في باب الحكم بطهارة الماء إلى أن يعلم ورود النجاسة عليه. عن عمار بن موسى
الساباطي أنه سأل أبا عبد الله الصادق ع عن رجل يجد في إنائه فأرة وقد توضأ من ذلك الإناء مراراً أو اغتسل

منه وغسل ثيابه وقد كانت الفارة متسلخة. فقال: إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعدما رآها في الإناء فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاة وإن كان إنما رآها بعدما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من الماء شيئاً وليس عليه شيء لأنه لا يعلم متى سقطت فيه. ثم قال: لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها ولعلها تقع في آخرين أيضاً.

ولكن ظاهره بقرينة قوله ع لعله. ان وجه حكمه ع بالصحة استصحاب عدم وقوعها إلى زمان العلم به كما تقدم انه يجري الاستصحاب في مجهول التاريخ عند الشك في الحادث المردد بين حادثين لا من باب كون بعد الفراغ فلا وجه لعده من أخبار الباب ولا سيما لو كان المراد من غسل الثياب غسلها للإزالة النجاسة للشك في زوال النجاسة بالغسل بهذا الماء فيستصحب. وحكمه ع بأنه لا شيء عليه لاستصحاب عدم الوقوع في زمان العمل فيترتب عليه بقاء الطهارة الماء وزوال نجاسة الثوب بغسله به.

وأما لو كان المراد غسلها للإزالة الأوساخ فيمكن الاستدلال بها لما نحن فيه لما عرفت في مسألة الشك في الحادث المردد بين حادثين من معارضة الأصل من الجانبين حتى في صورة العلم بتاريخ أحدهما وأنه يجري أصالة عدم حدوث المجهول في الزمان الواقعي المعلوم ثم يكتفي الشك بالنسبة إلى الوضوء والغسل والصلاة شكاً بعد الفراغ في صحة شرطها وهو طهارة الماء ويكون قوله ع: لعله. لإبقاء الاحتمال الذي به يعارض الأصل في الجانبين فلا يمكن الحكم بنجاسة الماء حين الاستعمال ويكون شكه في الصحة بعد الفراغ فلا يعتنى به.

بل على هذا يكون دليلاً على جريان القاعدة في غسل الأخباث أيضاً بعد الفراغ ويكون هذا الأصل أيضاً حاكماً على استصحاب النجاسة على أن يكون المراد بغسل الثياب غسلها للإزالة النجاسة كما هو الظاهر بمقتضى ما حققناه هناك يكون هذا الخبر أيضاً دليلاً على القاعدة في الجملة من غير فرق بين إرادة غسل الأوساخ والأخباث ويكون في هذا الخبر زيادة على غيره.

وهي التصريح بجريان هذا الأصل في الغسل والطهارة عن الخبث أيضاً على فرض إرادة غسل الثياب من الأخباث فتأمل جيداً. هذه ما وجدت من الأخبار في الأبواب المذكورة وقد وجدت أيضاً أخباراً كثيرة

أيضاً في الوسائل في تضاعيف أفعال الصلاة مختصة بها تطول الكلام بذكرها ولعل الشيخ يعثر على غيرها.

قال الشيخ: وحيث إن مضمونها لا اختصاص بالطهارة والصلاة بل يجري في غيرهما كالحج فالمناسب الاهتمام في تنقيح مضامينها ودفع ما يتراءى من التعارض بينها. أقول: عدم اختصاص مضمونها بما ذكر إنما هو بملاحظة عموم كلمة شيء في تلك الأخبار العامة التي أشرنا إلى ذلك بها. ولا شك أن العموم إنما يبقى على حاله لو لم يكن الخاص قرينة على إرادة تامة أخص مثل كل شيء من أجزاء الصلاة وأجزاء الوضوء ونحوهما وهذا ليس من تخصيص الوارد بالمورد.

لأن التخصيص إنما يكون لو قلنا بأن المراد من العام موضوع من الأجزاء المذكورة في الروايات ولا نقول به بل نقول إن لفظ شيء بقرينة المقام يصير ظاهراً في جزء الصلاة أو الوضوء مثلاً وإذا دخل في جزء آخر فالعموم لا يفيد إلا عموم أجزائهما الشامل لغير ما ذكر من الأجزاء في تلك الأخبار وأيضاً لا عموم كل شيء بحيث يشمل والطهارة من الخبث وغيرها بحيث يلزم من القول بالاختصاص بأجزاء الصلاة والوضوء مثلاً تخصيص الوارد بالمورد.

ومجرد أن لفظ كل شيء بنفسه شمول لكل شيء لغة وعرفاً لا يوجب ظهوره في هذا الشمول في الأخبار المذكورة أيضاً مع احتواء ما يصرف لفظ الشيء عن ظاهره الذي كان يشمل كل شيء إلى الخصوص كالأجزاء منه أو جزء خصوص الصلاة فعلى هذا ما نحن فيه مثل ما إذا قال المولى لعبده: اشتر هذه الليلة كل لحم فإنه ينصرف إلى لحم البلد وإن كان بحسب الوضع شاملاً لجميع ما في العالم من اللحم.

ومثل ما إذا قال الطبيب للمريض بعد برئه كل أي شيء شئت فإنه ينصرف إلى المأكولات وهكذا نعم يستفاد من رواية محمد بن مسلم المذكور في أجزاء ورواية بكير بن أعين ورواية علي بن جعفر عدم اختصاص هذا الأصل بالشك في الأجزاء لاختصاص الأولى والأخيرة بالشك في الطهور بعد الصلاة وهو من شرائطها وقد حكم عليه السلام بعدم الإعادة والإجزاء وعموم الرواية الثانية لمحمد بن مسلم للشك في الشرائط والأجزاء.

ولكنها مختصة بالصلاة والطهور الشامل للطهارات الثلاث وعموم رواية ابن أعين للشك في الشرائط

الاجزاء أيضا ولكنها مختصة بالوضوء. فتحصل ان هذه الاخبار على أقسام بعضها يختص بأجزاء الصلاة، وبعضها يختص بشرط من شروط الصلاة وهو الطهور، وبعضها يختص بالشك في أجزاء الوضوء، وبعضها يعم الشك في الشرائط والاجزاء، ولكنه يختص بالصلاة، ومطلق الطهور، فاستفادة حكم الجميع منها في غاية الاشكال من غير فرق بين الشروط والاجزاء. نعم ما حكاه الشيخ من موثقة ابن مسلم كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو لو لم يكن لها ما يصدها ويصرفها عن ظاهرها عام يشمل جميع الأشياء والعجب انهم اجروها في الوسائل اذا عرض هذا.

فنقول: ان الكلام يقع في مواضع. الموضع الأول - ان الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفا في الشك في وجوده لأن الشك يقابل اليقين فكما ان اليقين بالشيء ظاهر في اليقين بوجوده فكذا الشك إلا ان اقترانه بالتعبير بالخروج عن ذلك الشيء والتجاوز عنه ومضيه ربما يصير قرينة على كون أصل وجود الشيء مفروغا عنه فان الشك فيه باعتبار الشك في بعض ما يعتبر فيه شرطا أو شطرا. نعم لو اريد الخروج والتجاوز عن محله امكن ارادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء.

وقد يقال ان هذا وهو ارادة الخروج عن محله المصحح لارادة الظاهر من الشك في الشيء هو المتعين لأن ارادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك في صحة الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح لأنه من استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي أو في معنيين وكذا ارادة الثاني بالخصوص لأن مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأول فيلزم اخراج المورد من العام ولكن يبعد ذلك أي ارادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء في ظاهر موثقة محمد بن مسلم.

وهو كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو من جهة قوله فامضه كما هو ومثلها ذيل رواية الفضل انما كل شيء شك فيه مما قد جاوزه. بناء على كون كلمة من بيانية والموصول للتبعيض كان المعنى كل شيء شك فيه الذي هو بعض ما قد جاوزه شرطا كان ذلك الشيء أو شطرا لأن الشرط أيضا جزء وان كان عقليا فلا محيص عن حمله على المعنى الظاهر من الشك في الشيء لأن الشك ح في وجود جزء الشيء الذي جاوزه فتكون هي ح من أدلة جريان قاعدة الشك بعد التجاوز عند الشك في بعض ما يعتبر في الشيء شرطا أو شطرا كما في الصلاة

في للوضع الخاص بل لا يصح ذلك في موثقة ابن أبي يعفور من جهة قوله إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه إذ لا يحصل الشك في وجود الشيء عند كون المكلف في ذلك الشيء إذ لا يكون فيه إلا إذا كان موجداً له ومشغولاً به.

فكيف يمكن أن يشك في وجوده ولكن يمكن دفع البعد عن موثقة ابن مسلم بشيوع استعمال نفي الشك في مضي محله حتى في صورة القطع بعدم وجود ما في محله بخلاف الشك في الشيء إذ لا شيوع في استعماله في الشك في بعض ما يعتبر فيه فلفظ الشك في الشيء أظهر في إرادة الشك في وجوده من لفظ المضي وغيره في إرادة الشك في بعض ما يعتبر فيه فيكون صدر الموثقة حاكماً على ذيله فالمضي ح ناصة كما هو واضح لأي ناظر في جمله.

وعن موثقة ابن أبي يعفور بأن غاية ما فيها أن كون الشك في الشيء ظاهرة في وجود ذلك الشيء وهو يعارض بأن كون الشك في الشيء ظاهرة في عدم إحراز وجوده والشك في وجوده فيدور الأمر بين صرف الأول عن ظاهره وبين صرف الثاني، ويمكن أن يقال بتعين صرف الأول بقرينة سائر الأخبار مضافاً إلى أن الشك إذا كان في شيء فشك في صحته كان بعد التجاوز في شيء يحتمل أن يكون ذلك الشيء وأن يكون غيره ففي الحقيقة هو شاك في أصل وجود ذلك الشيء مثلاً الصلاة المأمور بها بعنوان كونها مأموراً بها هي الصلاة مع الطهارة، فإذا شك في حال الصلاة أنه مع الطهارة أم لا فهو شاك في أصل وجود الصلاة المأمور بها، هذا الفصل الذي هو فيه يحتمل أن يكون الصلاة المأمور بها وأن يكون غيرها، ولا شك أن الشك في وجود الصلاة المأمور بها بعنوان كونها مأموراً بها في هذا الفرض على وجه الحقيقة لأن الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ووجود اليقين بوجود ما يحتمل كونه صلاة مأموراً بها لا يخرجه عن الشك في وجود الصلاة المأمور بها فيشمل الصدر في قوله ع: إذا شككت في شيء بإرادة في إذا كنت في ما يحتمل أن يكون ذلك الشيء وإنما الكلام في الحمل على خلاف الظاهر.

فحصل مما ذكرنا أن الشك في الشيء المأمور به بعنوان كونه مأموراً به إنما يحصل الشك في وجوده حتى في صورة الشك في صحة الشيء الموجود وأن الشك في وجود الشيء على قسمين الأول أن يكون هذا الشك مقروناً باليقين بوجود ما يحتمل أن يكون ذلك الشيء والثاني أن يكون مقروناً بذلك مثل أن الشك في وجود الإنسان في الدار تارة يكون مع عدم اليقين بوجود مطلق الحيوان فيها وأخرى مع اليقين به لكنه يشك في تحققه في ضمن الإنسان أو نوع

أخص منه لأن المقصود المعتبر في المأمور به بعنوان الفصل باعتباره يشمل المأمور به كما يشمل النوع باستيفاء الفصل المقوم له، فالشك في وجوده شك في الوجود المأمور به كما أن الشك في وجود النوع بالشك في وجود الفصل.

إذا عرفت هذا تبين لك امكان شمول الشك في الشيء للشك في وجوده بلا شبهة وأنه لا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى في استعمال واحد فيكون المعنى إذا شككت في وجود شيء سواء كان مفاد كان التامة أو ما يحتمل أن يكون ذلك الشيء أم لا فتأمله جيداً.

ثم إن الشيخ بعد ما استظهر من الأخبار ارادة الشك في وجود الشيء واستشهد بموثقة ابن مسلم وقال إنه لا ينبغي في موثقة ابن أبي يعفور قال الانصاف امكان تطبيق موثقة ابن مسلم على ما في الروايات وانه مما ينبغي في توجيه موثقة ابن أبي يعفور على وجه لا يعارض الروايات، ولنا النظر في هذا الكلام من وجوه الأول انه ارجع جميع الأخبار الدالة الشك في وجود الشيء ينفي الشك في الصحة بعد التجاوز ظاهراً عن الدليل مع أنه يجري القاعدة فيه في الموضع الخامس حيث يقول والأقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك في الشرط بالنسبة اليه لعموم لغوية الشك في الشيء بعد التجاوز عنه.

الثاني: انه يفهم من قوله أجراها مما في توجيهها على وجه لا تعارض الروايات ان ظاهرها يعارض الروايات في الحقيقة التي هو بصددها الآن وهي ان ظاهر الموثقة ارادة الشك في الصحة وظاهر الروايات ارادة الشك في الوجود مع وضوح عدم التعارض بينهما بهذه الحقيقة إذ لا منافاة بين الحاق الشك في الوجود بعد التجاوز الشك في الصحة بعينه لسائر الروايات على الأول.

وبهذه الرواية وموثقة ابن مسلم ورواية الفضيل وإسماعيل بناءً على كون كل منهما للتبعيض على ما تقدم لا بأس على ما نحن عليه من عدم امكان ارادتهما معاً من الشك في الشيء. الثالث: ان ما سماه من التوجيه للموثقة لا يدفع التعارض المتوهم في هذا المقام بل يدفع التعارض الواقع بينها في ما ذكره من بعض أفعال الوضوء بعد الدخول في غيره ذلك الشيء قبل الفراغ من الوضوء لأن مفاد الموثقة اعتبار الشك ومفاد الروايات الغاؤه.

ثم إنه يرد اشكالا على ما حققناه من رجوع الشك في الصحة الى الشك في الوجود وان المراد من الروايات هو الشك في الوجود بلا شبهة وهو انه ما يلزم بملاحظة في الاستعمال لفظ الشك في الكل في أكثر من معنى وكون

يلزم ذلك في لفظ جاوزه ومضى ونحوها إذ لا يصدق مع ارادة جاوز محله إذا كان الشك في الوجود ارادة جاوز نفس الشيء إذا كان الشك في بعض ما يعتبر فيه إذ لو اريد فيه أيضا جاوز محله لزم عدم الحكم بصحة الصلاة إذا شك فيها بعد الفراغ إذا بقي محلها كما إذا صلى أول الوقت وشك في صحتها.

ويمكن دفعه بارادة عموم المجاز لا عرفت من اطلاق جاوز الشيء عليها إذا جاوز محله مجازا أو بالتزام ارادة جاوز محله حتى في الشك في الصحة والتزام تجاوزه محل الصلاة ولو صلاها أول الوقت وذلك لأن العقل بعد ما حكم بأن الشارع المخير بين أفراد الصلاة الواقعة من أول الوقت إلى آخره حكم بأن مقدار فرد من الصلاة من الوقت المتسع محل لذلك الفرد والباقي محل للافراد الأخر فإذا اختار المكلف الفرد الأول من أفراد الصلاة فيما مقداره من الوقت محلا له وبعد الفراغ منه يصدق إنه جاوز محل هذا الفرد وإن لم يكن محلها إلا بشرط الصلاة فيه في ذلك الفرد باختياره هذا الفرد فقد يصدق هذا المحل أيضا محلا له.

ولكن يشكله أن العقل يحكم بارادة الشارع فردا من كل الصلاة وإن التخيير إنما هو بين اتيان هذا الفرد في أي جزء من أجزاء الوقت شاء فلا يصدق تجاوز المحل إذا شك في الصحة بعد الفراغ فلا بد اما من الالتزام بعموم المجاز وإما من الالتزام بالاشكال.

والاستدلال للاشكال في الوجود بالأخبار المشتملة على لفظ الشك في الشيء والشك في الصحة بالأخبار المشتملة على لفظ الخروج والمجاوزة والمضي مضافا إلى ما دل على اجزاء الصلاة إذا شك في الطهارة بعدها فتأمل جيدا.

الموضع الثاني إن المراد بمحل الفعل المشكوك في وجوده هو الموضع الذي لو أتى به فيه لم يلزم منه اختلال في الترتيب المعتبر. وبعبارة أخرى محل الشيء هي المرتبة المقررة له بمقتضى دليل ذلك الشيء سواء كان اقتضاء دليله تعيين ذلك المحل من حيث التصريح فيه بالتعيين أم من حيث وجوب محله كذلك لكونه مقتضى الطريق العرف والعادة.

أو حكم العقل حيث ينصرف الاطلاق دليل ذلك الشيء إلى ارادة تعيين ذلك المحل فمحل تكبيرة الاحرام قبل الشروع في الاستعاذة لأجل القراءة بحكم الشارع وعلى كلمة الله قبل ذلك الفصل الطويل المخل بنظم الكلام بينها وبين لفظ الجلالة بحكم الطريقة المألوفة في نظم الكلام التي نزل عليها أمر الشارع بالتكبير مثلا ومحل الراء

من أكبر قبل أو نحو فصل بوجب الاستنجاء بالماء لكن حكم العقل المنزل عليه أيضاً أمر الشارع بالتكبير مثلاً وحيث ورد كل من هذين الموضعين محلاً لما ذكر حكم الشارع في الحقيقة بعد تنزيل أحكامه في أمثال ذلك على المتعارف عند العرف والعقلاء.

ولا إشكال في شيء من ذلك وإنما الإشكال في أنه هل يمكن تحصيل ذلك ولو بعد ملاحظة جميع ما ذكرنا من العرف والعادة والعقل هو التخيير بين إتيانه في محل خاص وبين إتيانه في غيره ولكن المكلف بنفسه جعل عادته بإتيانه في ذلك المحل إذ لا وجه لاندراج هذا الفرض من المحل في المحل المستفاد من تلك الأخبار مع أن في هذا الباب بالنسبة إلى عادة المكلف بنفسه بوجب مخالفة الحالات كثيرة فمن اعتاد الصلاة في أول وقتها أو مع الجماعة فشك في فعلها بعد ذلك فلا يجب عليه الفعل وكذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ من الصلاة فرأى نفسه فيه وشك في فعل الصلاة.

وكذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلا فصل يعتد به أو قبل دخول الوقت للتهيؤ فشك بعد ذلك في الوضوء إلى غير ذلك مما يبعد التزام الفقيه بشيء منها. نعم عن جماعة من الأصحاب ذكر مسألة معتاد الموالاة في غسل الجنابة إذا شك في الجزء الأخير كالعلامة وولده والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وعن فخر الدين تعليل الاستدلال على مختاره في المسألة بعد صحيحة زرارة المتقدمة بأن خرق العادة على خلاف الأصل وعن أحد كلاماً منهم في غير هذا المقام فلا بد من التتبع والتأمل.

وقد عرفت أن المحضوظ هو الالتفات إلى الشك في ما لم يثبت له محل خاص بحكم الشارع أو بما يرجع إلى حكم الشارع كما حققناه. ولا شك أن عادة المكلف الخاص في الأمور الجاهلية التي لا ربط لأحكام الشارع بها ولا لموضوعاتها ولا لكيفية امتثالها مما لا وجه لتنزيل كلامه الصادر لبيان الأحكام الكلية الموجهة إلى المكلفين عامة عليها لأن الظاهر من المحل المستفاد منه ما هو محل للمكلفين قاطبة وكان محلية بحكم الشارع.

أو بما يرجع إليه لا ما جعله مكلف خاص بمقتضى شهوية محلاً مع كونه ملغى في نظر الشارع مثل الأمثلة المذكورة لأن تعيين الصلاة والوضوء ونحوهما في الأوقات الخاصة ملغى في نظره بل المكلف مخير في الأوقات كلها

ما لم يتضيق الوقت. قال الشيخ بعد حكمه بالالتفات الى الشك في مثل ذلك ان كان الظاهر من قوله ع:
في من شك في الوضوء بعد ما فرغ هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك ان هذه القاعدة من باب تقديم
الظاهر على الأصل فهو دائر مدار الظهور النوعي ولو كان من العادة ككثير الحل بمجرد ما يستفاد من الا
أيضاً مشكل فتأمل والأحوط ما ذكرنا انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لا شك في عدم شمولها أيضاً لما يحصل من عادة مكلف خاص لأنه انما حكم بتقديم الظهور النوعي الثابت
لحال الاشتغال بالوضوء في حق كل مكلف على الأصل فلا بد لعل تقديم نحو هذا الظهور إذا حصل بعادة مكلف
خاص كما لا يخفى بل غاية ما يمكن استفادته منه أنه إذا كان المكلف مشغولاً بأي عمل كان وكان مقصوده من ذلك
العمل تفريغ ذمته عما كانت مشغولة به وفرغ منه ثم شك بعد فراغه منه في وقوع خلل فيه لم لا لم يلتفت إليه
لأن الظاهر أنه حين العمل الذي كان مشغولاً به بقضيان شك في وقوع خلل فيه بعد الفراغ منه كونه ملتفت الى ما
يجب مراعاته فأتى به على وجهه.

وبعبارة أخرى عموم العلة إنما يقتضي أن يكون المراد بقوله ع هو حين يتوضأ. انه حين يعمل أي عمل كان اذكر
منه حين يشك وأين هذا من جعل المكلف عادته بإتيانه فيه ثم شك بعد مضي ذلك المحل المعتاد أنه هل فعل
ذلك الفعل في ذلك المحل أم لم يفعله أصلاً فلا يصح لم يجر في مثله حتى يصدق أنه حين ذلك الفعل اذكر منه
حين يشك ولعل قوله: فتأمل إشارة الى ذلك الموضع.

الثالث: إنك قد عرفت أن بعض الأخبار تدل على أن موضوع قاعدة الشك إنما هو الدخول في غير المشكوك بعد
الخروج عن محله كما في صحيحة زرارة أو بعد تجاوزه كما في صحيحة إسماعيل بن جابر ورجل فضيل بن يسار
فهو تدل على أنه إذا خرج وتجاوز محل الشيء ودخل في غيره فشكه ليس بشيء فلا يكفي مجرد التجاوز المحل
وبعضها الآخر كموثقة محمد بن مسلم كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو.

وذيل موثقة ابن أبي يعفور إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه دل على كفاية المضي والتجاوز عن محل المشكوك
ودخل في غيره أم لا. فعلى هذا إن كان الدخول في الغير مما يتحقق به التجاوز عن المحل فلا إشكال في الشك
به لأنه مادة اجتماع جميع الأخبار وكذا الكلام في ما إذا كان التجاوز مما يتحقق به الدخول في الغير كما

الدخول في الغير مما يتحقق به التجاوز بأن دخل في الغير ولكن كان محل الشكوك باقياً فلا اعتبار به أصلاً لأنّا الأخبار على اعتبار التجاوز المفروض عدم تحققه بمجرد الدخول في الغير .

وأما إذا تجاوز ولم يتحقق به الدخول في الغير فظاهر صحيحة زرارة ونحوها اعتبار الشك لاعتبار دخاله في الغير وظاهر موثقة ابن مسلم ونحوها العامة لاكتفائها بمجرد المضي والتجاوز ولكن يمكن حمل المطلق في خبر زرارة ونحوه على الغالب بمعنى أن القيد وارد مورد الغالب فيلغو القيد كما في قوله تعالى : وربائبكم اللاتي في حجوركم لأن الغالب إن التجاوز يتحقق بالدخول في الغير خصوصاً في أفعال الصلاة التي هي مورد تلك الأخبار المقيدة بالدخول في الغير كما أنه يمكن حمل الإطلاق الموثقة ونحوها على الغالب بمعنى أن المطلق وارد مورد الغالب فيلغو الإطلاق لسقوطه عن الظهور في العموم لاحتمال إرادة الفرد الغالب والاتكال في التفهيم عليه على غلبة هذا الفرد في الوجود على غيره .

فلا يجري فيه دليل الحكمة الذي يستدل به لحمل المطلق على العموم لأن من جملة مقدماته أنه لو أراد فرداً معيناً لبينه لأنه يقول ح أردت فرداً معيناً وهو الغالب الوجود واكتفيت في بيانه بغلبة وجوده وندرة غيره وإذا سقط عن الظهور في العموم فلا بد من الحمل على المتيقن وهو الغالب .

ولا ريب أن هذا غير العبارة المعروفة وهو أن المطلق ينصرف إلى الفرد الغالب لأن الظاهر أن المراد بالغالب بما هو غالب الاستعمال لا الوجود والفرق بينهما أن غلبة الاستعمال توجب الظهور في الفرد الغالب وغلبة الوجود تمنع عن الظهور في العموم ولا توجب الظهور في الفرد الغالب هذا وقد يؤيد الأول وهو حمل المقيد على الغالب بظاهر التعليل المستفاد من قوله هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك وقوله كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته .

ولكن يبعده أن في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة صرح الصادق ع بوجوب السجود إذا شك فيه قبل أن يستوي جالساً وقبل أن يستوي قائماً مع أنا ذكرنا ما في الأخبار لهذه الفائدة فلو كان مجرد التجاوز كافياً لم يحكم بالسجود إلا أن يقال أنه لم يتجاوز محل السجود لعود المنوى عن السجود للجلوس أو القيام لا محل بأن لم يركع كما يبعده أيضاً أن الظاهر من قوله ع في صحيحة إسماعيل بن جابر أن

في الركوع بعد ما سجد وان شك في السجود بعدما قام فليمض بملاحظة مقام التحديد ومقام التوطئة للقاعدة التي قررها بقوله ع بعد ذلك كل شيء شك فيه .

ان السجود والقيام حد للغير الذي يعتبر الدخول فيه وانه لا يوجد غير أقرب من السجود بالنسبة الى الركوع ومن القيام بالنسبة الى السجود إذ لو كان الهوي للسجود كافيا في الغاء الشك عند الشك في الركوع والنهوض للقيام كافيا فيه عند الشك في السجود لقبح في مقام التوطئة للقاعدة الآتية التحديد بالسجود والقيام ويستفاد من هذه الصحيحة ورواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عدم كفاية مجرد التجاوز عن المحل المشكوك وانه لا بد من الدخول في الغير وانه لا يكفي الدخول في أي غير كان بل لا بد من الدخول في محل آخر من أفعال الصلاة .

لأن الهوي والنهوض ليسا من أفعال الصلاة بل من مقدمات السجود والقيام ومما ذكرنا يظهر ما ارتكبه بعض من تأخر في ما حكي عنه من التزام عموم الغير واخراج الشك في السجود قبل تمام القيام بمفهوم الرواية ضعيف جدا . اما أولا فلعدم المفهوم لها اما ثانيا فلأن الظاهر ان القيد وهو قوله ع بعدما سجد مثلا وارد في مقام التحديد وان التحديد بذلك توطئة للقاعدة وان المراد من الغير في القاعدة الآتية هو ما كان محلا آخر من أفعال الصلاة لا الأعم منه .

وما كان مقدمة وان نفي التحديد بمفهوم الرواية بمنزلة ضابطة كلية لبيان ارادة المحل الأصلي بخروج المحل المقرر من باب الخصوص لا التخصيص بارادة العموم من الغير في القاعدة وتخصيصه بالمفهوم كما لا يخفى على من له أدنى ذوق في فهم الكلام فاذا الأقوى اعتبار الدخول في الغير وعدم كفاية مجرد الفراغ هذا .

ولكن يمكن ان يقال ان القيد في قوله ع ان شك في الركوع بعدما سجد ، وهو قوله ع بعدما سجد وبعدما قام وارد أيضا مورد الغالب لأن الشك في الركوع غالبا انما يقع بعد الدخول في السجود وفي السجود بعد القيام فلعل هذا القيد أيضا كقيد الدخول في الغير فلا يصلح للتقييد المدعى فحال القيد بهذا القيد الذي حاله كما له يتبع للتقييد المذكور وما ذكرنا أولا من رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله ولعله لذا جزم المشهور بوجوب الالتفات إذا شك قبل الاستواء قائما لا لما ذكره الشيخ ويدل على ما ذكرنا من عدم ارادة التقييد من القيدين المذكورين في صحيحة اسماعيل بن جابر وانه ليس وجه جزم المشهور بوجوب الالتفات اذا شك قبل

الاستواء جالسا ما ذكره الشيخ ره مضافا إلى ما ذكرنا صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة قال : قلت لأبي عبد الله الصادق ع رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع ؟ قال قد ركع بوضوح عدم الفرق بين الهوي والنهوض من حيث كونهما مقدمتين لا أصليتين فكما أن الملاك هو الدخول في الفعل الأصلي لم يحكم بالغاء الشك الواقع حال الهوي بل يعلم بذلك أن الملاك .

إن إطلاق الغاء الشك بعد الدخول في مطلق الغير غاية الأمر أنه خرج من هذا العموم والنهوض للقيام أو للجلوس ولما يستتم قائما أو جالسا للصحيحة الأخرى لعبد الرحمن بن أبي عبد الله التي استشهد بها أولا بل يستفاد من هذه الصحيحة أن الملاك في الغاء الشك هو الدخول في الغير وأنه لا يعتبر احراز التجاوز عن محل المشكوك لأن الهوي الى السجود شاك في واجبين من واجبات الصلاة .

أحدهما - الركوع وثانيهما - القيام بعد الركوع وتجاوز محل الركوع إنما يتحقق بالقيام الواقع بعده وهو مشكوك فيه أيضا فلا يعلم تجاوز محل الركوع إذ لو أهوى من غير ركوع ولا قيام بعده الى السجود فلما يسجد فلا شك في بقاء محل الركوع ووجوب عوده الى القيام ثم الركوع ومع ذلك بمجرد الدخول في الهوي الى السجود حكم عليه السلام بأنه قد ركع فيعلم بذلك كفاية مجرد الدخول في الغير ولو لم يتجاوز محل المشكوك .

ومثل هذه الصحيحة في الدلالة على كفاية مجرد الدخول في الغير ولو لم يحرز تجاوز محل المشكوك صحيحة زرارة حيث حكم بوجوب المضي لو شك في الأذان وقد كبر فاكتفى في الغاء الشك في الأذان بمجرد الدخول في التكبير مع بقاء محل الأذان ما لم يركع ولذا يستحب له العود اليه لو نسيه ما لم يركع . وحكم أيضا بوجوب المضي لو شك في التكبير وقد قرأ مع أن محل التكبير باق على فرض نسيانه التكبير قبل القراءة .

ومثلها في الدلالة على ذلك صحيحة اسماعيل بن جابر حيث حكم ع بالمضي إذا شك في السجود بعد ما قام لأنه لو نسي السجود فمحله باق ما لم يركع للركعة التي قام إليها فلم يتجاوز محل السجود ومع ذلك حكم بالمضي بمجرد الدخول في الغير ومثلها رواية الفضيل استتم قائما فلا ادري ركعت أم لا ؟ قال : بلى قد ركعت . الحديث . بناء على ارادة القيام بعد ادنى انحناء فانه إذا استتم قائما بعد الانحناء شك أنه ركع أم لا ؟ فحكم بأنه قد ركع بمجرد الدخول في القيام مع بقاء محل الركوع .

هذا كله بناء على ما عرفت من أن محل الشيء هو الموضع الذي دل الدليل على تحتيمه لذلك الشيء ولو دل الدليل على محل الأفعال المذكورة في صورة نسيانها ولو دخل في غيرها ما لم يدخل في ركن فلو كان تجاوز المحل شرطا في الغاء الشك لم يكتف بمجرد الدخول في الغير لم يحكم عليه السلام في هذه الأخبار الصحيحة بالمضي في الموارد المذكورة.

فالتحقيق أنه لو كان الشك في وجود الشيء كفى في الغاء الشك مجرد الدخول في الغير الذي مرتبته بعد مرتبة المشكوك في حال الذكر والالتفات وإن كان محل المشكوك باقيا بمعنى أنه الذي يجب الإتيان به على تقدير نسيانه والدخول فيما بعده فالمراد بالتجاوز فيه والخروج عنه هو الخروج عن محله الاختياري ولو كان الشك في صحة الشيء الموجود فلا بد من التجاوز عنه والدخول في الغير.

ولا شك أن الدخول في الغير مع كون الشك في الصحة لا يتحقق إلا بعد التجاوز عن الشيء المشكوك في صحته فعلى هذا يصح أن نقول إن الملاك هو الدخول في الغير مطلقا سواء كان الشك في وجود الشيء أم في صحته فإذا دخل فيما كان مرتبته في حال الذكر بعد مرتبة المشكوك ثم شك فلا عبرة بشكه وأما خروج عن هذه الكلية الشك في السجود عند النهوض للجلوس أو القيام.

فعلى هذا يجري في كل واحد من حروف الكلمة فضلا عن كلمات الآية وآيات السورة والفاتحة والسورة وهكذا حروف ما في الأذكار والدعوات في الصلاة ما يجري فيه هذا الأصل وما حققنا يعلم ضعف ما عن لك ان المفهوم من الموضع محل يصلح لايقاع الفعل المشكوك فيه كالقيام بالنسبة إلى الشك في القراءة وأبعاضها وصفاتها والشك في الركوع وكالجلوس بالنسبة إلى الشك في السجود والتشهد.

ثم قال وهذه المواد جيد لكنه يقتضي أن الشاك في السجود والتشهد في أثناء القيام قبل استكماله لا يعود إليه لصدق الانتقال عن موضعه وكذا الشاك في القراءة قبل الأخذ في الهوي وإن وصل إلى حد الراكع وفي الركوع بعد زيادة الهوي عن قدره ولا يعد ساجدا والرجوع في هذه المواضع كلها قوي بل استقرب العلامة في النهاية وجوب العود إلى السجود عند الشك ما لم يركع وهو غريب انتهى.

أقول: لا وجه لاستغرابه كلام العلامة بعد أن قوى هو بنفسه الرجوع في تلك المواضع إذ لا وجه لوجوب

الرجوع فيها الا أنه نعم من الموضع المحل بتعين للمشكوك بحكم الشارع ولو كان محله في خصوص صورة السهو عنه كما هو كذلك في المواضع المذكورة والا فقد جاوز محله الاختياري الذي لو كان ملتفتا لفعله ولا ريب ان محل السجود في صورة السهو باق ما لم يركع وكلام العلامة موافق لكلامه فما ذكره غريب والانصاف أنه لو لم يكن في تلك الأخبار الواردة التي ذكرنا حكم الشك بعد التجاوز مع بقاء محله السهوي لكان ما ذكره في ذلك وجه في غاية القوة.

ولكن بعد ملاحظة تلك الأخبار يعلم أن المراد من تجاوز المحل هو تجاوز خصوص المحل الذي لو كان ذاكرا ملتفتا لفعله فيه ولا شك أنه لو كان ملتفتا لفعل الركوع قبل أن يصير هويه في أثناء حد الركوع وكذا لو كان ملتفتا لفعل الجزء السابق من القراءة قبل الشروع في اللاحق وهكذا فتأمل جيدا.

وأما ما هو التعليل المستفاد من قوله هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك ونحوه فهو مناسب لاعتبار الدخول في الغير في عدم الالتفات الى الشك وذلك لأن الانسان حين الفعل متذكر لما يفعل وكذا بعد الفراغ منه ما لم يشتغل بفعل آخر شاغل لقلبه عن تذكر ما فرغ منه وإذا اشتغل بالآخر ذهل عن حال ما فرغ منه إذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه فعلى هذا الذي حين الفعل أذكر منه حين الفراغ ما لم يشتغل بفعل آخر وإذا اشتغل بفعل آخر صار هذا الاشتغال حاجبا بين قلبه وبين ما فرغ منه ولذا يشك فيه إذ لو التفت اليه لم يكن له قوة حافظة أو كانت ضعيفة.

وإذا ثبت ان الشك إنما يعرض بواسطة الحاجب الذي لا يتحقق الا بالدخول في الغير كان المراد من قوله حين يشك هو حين الدخول في الغير وما ذكرناه إنما هو بالنظر الى المتعارف من الناس والا فالمناط حين التذكر وحين الفعل أيضا أولا يلتفت ولو حصلت منسيون وعليهما ليس له دليل ظاهر في كفاية مجرد الفراغ بل الكلام في أنه ظاهر في اعتبار الدخول في الغير هذا كله مضافا الى ما عرفت.

من أن المراد من التجاوز في المقام هو تجاوز المحل المعين لذلك المشكوك فما دام ذلك المحل باقيا لا يصدق التجاوز والمضي وإنما يصدق بعد مضيه بحيث لا يبقى للمشكوك محل ولا ريب ان المضي بهذا المعنى ملازم للدخول في الغير أو الجزء محل لا يجوز إتيان ذلك المشكوك فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا عدم كفاية مجرد الفراغ عن الشيء في إلغاء الشك بل لابد إما من الدخول في الغير وإما من مضي محل المشكوك وهو دونه بلا إشكال هذا كله مع أنه إذا كان كل من الإطلاق والقيد واردا مورد الغالب فيلغيهما والمعول ظاهر في العموم فلابد من الأخذ بالقدر المتيقن وهو التجاوز عن المحل والدخول في الغير فتأمل جيدا.

نعم قد يقال إنه قد يكون الفراغ عن الشيء ملازما للدخول في الغير كما لو فرغ عن الصلاة والوضوء فإن حالة عدم الاشتغال بهما بعد مضادة لحالتهما وإن لم يشتغل بفعل وجودي فهو دخول في الغير بالمعنى المعهود ثم إنه مما ذكرنا من ظهور التعليل المذكور أيضا في الدخول في الغير وأن المراد بالتجاوز هو تجاوز محل المشكوك.

يظهر ضعف التفصيل بين الصلاة والوضوء بالتزام كفاية مجرد الفراغ من الوضوء ولو مع الشك في الجزء الأخير منه إذ الظاهر أنه لا وجه لهذا التفصيل إلا هذه الرواية مع أنها ظاهرة في كفاية مجرد الفراغ لكن التعليل يعم الصلاة أيضا بل استفيد منه حكم الغسل أيضا ولذا نوقش في موثقة ابن أبي يعفور وصدر ما تقدم من الموثقة وهي رواية زرارة عن أبي جعفر ع دال على اعتبار الدخول في غير الوضوء عند الشك فيه. وذيلها دال على عدم العبرة بالشك بعد تجاوز محل المشكوك مطلقا من غير تقييد بالوضوء.

ولكنه إنما يكون مطلقا لو لم نقل بظهور كلمة شيء الأخيرة في الجزء الوضوئي بقرينة سابقه وهو قوله إذا شككت في شيء من الوضوء وإلا كانت مختصة بالوضوء ولكنه لا يدل إلا على إلغاء الشك بعد تجاوز محله ولا يشمل صورة عدم تجاوزه كما إذا شك في الجزء الأخير منه وهو بعد على هيأته التي كانت عليها حال الوضوء مع عدم مضي زمان معتد به وكذلك سائر الروايات أجنبية عن التفصيل لاختصاص أولها ع كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو.

الموضع الرابع — قد خرج عن الكلية المذكورة أفعال الطهارات الثلاث فإنهم أجمعوا على أن الشاك في فعل من أفعال الوضوء قبل إتمام الوضوء يأتي به وإن دخل في فعل آخر. وأما الغسل والتيمم فقد صرح بذلك بعضهم فيهما على وجه يظهر منه كونه من المسلمات على إلحاقهما بالوضوء وأنه نص على ذلك في الغسل جمع ممن تأخر عن المحقق كالعلامة وولده فخر الدين والشهيدين والمحقق الثاني ونص غير واحد منهم على كون التيمم أيضا كذلك.

وكيف كان فمنشأ الخروج بعد الإجماع الأخبار الكثيرة المخصصة للقاعدة المتقدمة وعمدتها رواية زرارة عن أبي جعفر ع في ضمن الأخبار المحكية عن باب الوضوء من الوسائل إلا أنه ربما يستظهر من رواية ابن أبي يعفور

المتقدمة وهي قوله ع: إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه، فإن حكم الوضوء من باب القاعدة لا خارج عنها بناء على عود ضمير غيره إلى الوضوء لئلا يخالف الإجماع على وجوب الالتفات ما دام مشتغلا بالوضوء وإن دخل في فعل آخر منه غير الفعل المشكوك، وقوله إنما الشك. مسوق لبيان قاعدة الشك المتعلق بجزء من أجزاء عمل وأنه إنما يعتبر إذا كان مشتغلا بذلك العمل غير متجاوز عنه ولكن الاعتماد على ظاهر ذيل الرواية مشكل.

من جهة أنه يقتضي بظاهر الحصر أن الشك الواقع في غسل اليد مثلا باعتبار جزء من أجزائها لا يعتنى به إذا جاوز غسل اليد وإن لم يفرغ عن تمام الوضوء مضافا إلى أنه معارض للأخبار السابقة فيما إذا شك في جزء من الوضوء بعد الدخول في جزء آخر قبل الفراغ من الوضوء، لأنه من حيث إنه شك في وجود شيء بعد تجاوز محله يدخل في الأخبار السابقة ومن حيث إنه شك في جزء عمل قبل الفراغ منه يدخل في هذا الخبر.

ولكن الشيخ ره دفع الإشكالين جميعا بأن الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد باعتبار وحدة مسببه وهو الطهارة فلا يلاحظ فعل منه بحياله حتى يكون كل من أفعاله غير الآخر ويصدق عنه الشك في شيء منها بعد الدخول في غيره أنه شك في شيء بعد تجاوز محله والدخول في غيره فيدخل بهذه الملاحظة في الأخبار السابقة ويقع التعارض بينها وبين هذا الخبر.

وكذا لا يلاحظ شيء من أفعاله فعلا مستقلا يشك في بعض أجزائه قبل تجاوزه أو بعده حتى يوجب الإشكال في الحصر المستفاد من الذيل وبالجملة إذا فرض تمام الوضوء فعلا واحدا لم يلاحظ الشارع أجزاءه أفعالا مستقلة يجري فيها حكم الشك بعد تجاوز المحل لم يتوجه شيء من الإشكالين في الاعتماد على الخبر ولم يكن حكم الوضوء مخالفا للقاعدة إذ الشك في الوضوء في أي موضع منه إذا وقع قبل الفراغ منه ليس إلا شكا واقعا في الشيء قبل التجاوز عنه والقرينة على هذا الاعتبار جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنه وبعده.

أقول: الذي يمكن إثباته بالدليل إنما هو مخالفة حكم أجزاء الوضوء لغيرها، وأما ما ذكره في مقام بيان سرها عنها مجرد اعتبار لا يساعده الدليل ولا بأس به في مقام الجمع بين الأخبار، وأما جعله قرينة على هذا الا

فأشبه شيء بالدور لأنك تريد إثبات هذا الاعتبار بأن القاعدة المذكورة في الخبر ضابطة لحكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ وبعده مع أن من الواضح أنها لا تصير ضابطة لخصوص الوضوء بحيث لا يتعدى إلى الشك في بعض أجزائه بعد الدخول في آخر ولا يجري فيها حكم الشك بعد التجاوز ما لم يثبت هذا الاعتبار والاتحاد والاشكال على الحصر المستفاد من ذيله بما إذا شك في اليد وقد دخل في المسح مثلاً لأنه حصر الالتفات إلى الشك فيما إذا لم يتجاوز عن الشيء مع أنه يجب الالتفات إليه أيضاً في المثال مع أنه تجاوز عن اليد.

وبعبارة أخرى كون الشك في بعض أجزاء الوضوء بعد الدخول في جزء آخر شكاً في الشيء قبل التجاوز موقوف على الاعتبار المذكور والمفروض أنه لا يثبت هذا الاعتبار إلا بأنه عليه السلام جعل الشك المذكور شكاً في الشيء قبل التجاوز عنه ويمكن دفعه بأن طرفي التوقف مختلف وذلك لأن ثبوت كون الشك المذكور شكاً قبل التجاوز موقوف على ثبوت الاعتبار المذكور.

وأما ثبوت الاعتبار فلا يتوقف على كون الشك المذكور شكاً قبل التجاوز بل إنما يتوقف على إثباته بمعنى أنه يتوقف عليه العلم به لأنا بعدما علمنا أنه ع جعل الشك المذكور شكاً قبل التجاوز علمنا أنه اعتبر تمام الوضوء شيئاً واحداً. فإذا ثبت أن أحد الطرفين واسطة في الثبوت والآخر واسطة في الإثبات ثبت عدم لزوم الدور لأنه إنما يلزم لو كان كل منهما واسطة في الثبوت أو كل منهما واسطة في الإثبات هذا.

ثم إنه لو كان المراد من الخبر بيان ضابطة لخصوص الوضوء كان المراد من كلمة شيء الواقعة في الكبرى فعلاً من أفعال الوضوء وكان قوله ع لم تجزه حالاً من فاعل كنت على أنها تامة والضمير المنصوب عائداً إلى الوضوء بمعنى أنما الشك بحيث إذا كنت في فعل من أفعال الوضوء حال كونك لم تجز الوضوء ولا يرجع الضمير إلى شيء لئلا يرد الاشكال على الحصر ولكنه كما ترى خلاف الظاهر جداً وإرادة فعل من أفعال الوضوء من كلمة شيء لأنها ظاهرة في عمومية كلمة شيء الواقعة في الصدر وأما كان في الظاهر أنها ناقصة.

وأما جملة لم تجزه فالظاهر أنها صفة لشيء هذا. والذي يختلج بالبال في حل الاشكال هو إنه ع حكم بأنه إذا شك في فعل من أفعال الوضوء فإن دخل في غير الوضوء فلا عبرة بشكه وإلا اعتبره وإن تجاوز عن محل المشكوك ودخل في فعل آخر من أفعاله ثم إنه بين قاعدة كلية هي بمنزلة العلة للحكم السابق يندرج فيها حكم الشك قبل الفراغ وبعده

للوضوء وغيره بقوله: إنما الشك.

بتقريب أن اعتبار الشك إنما يكون إذا كنت في الشيء ولم تجاوزه، فيعلم من ملاحظة الصدر والذيل أن الشك الواقع في أثناء الوضوء مما عدّه الإمام ع من الشك في الشيء الذي لم يتجاوزه، وإن تجاوز عن الجزء المشكوك ودخل في جزء آخر والأكمان الكلام فيها فتأمل. فيعلم أنه اعتبر الوضوء فعلاً واحداً ولعله مراد الشيخ وإن كان كلامه قاصراً عن أدائه. ومراده من جعل القاعدة ضابطة لحكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ من الوضوء وبعده أنها ضابطة كلية يندرج فيها الوضوء وغيره إلا أنها سيقت لبيان حكم الشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ منه فيستفاد منها بملاحظة كونها بمنزلة العلة للحكم المذكور في الصدر صغرى وكبرى كلية.

أما الصغرى فهي أن الشك في أي جزء من أجزاء الوضوء قبل الفراغ من الوضوء شك في الشيء قبل التجاوز عنه.

وأما الكبرى الكلية فهي أن كلما كان الشك في الشيء قبل التجاوز كان الشك معتبراً فينتج أن الشك في أي جزء من أجزاء الوضوء قبل الفراغ من الوضوء معتبر فتأمل جيداً. ثم إن فرض الوضوء فعلاً واحداً لا يلاحظ حكم الشك بعد الفراغ بالنسبة إلى أجزائه ليس أمراً غريباً فقد ارتكب المشهور مثله بملاحظة بعض الأخبار السابقة بالنسبة إلى أفعال الصلاة حيث لم يجروا حكم الشك بعد التجاوز في كل جزء من أجزاء القراءة بل لم يجروه فيها في الآيات دون الكلمات والحروف.

بل الأظهر عندهم كون الفاتحة فعلاً واحداً فلا يجرونه في آياتها فضلاً عن الكلمات والحروف فيحكم بعضهم في القراءة في الحمد والسورة فعلاً واحداً فلا يجريه في الحمد بعد الدخول في السورة فضلاً عن الآيات والكلمات والحروف.

قال الشيخ: ومما يشهد لهذا التوجيه إلحاق المشهور الغسل والتيمم بالوضوء في هذا الحكم إذ لا وجه له ظاهراً إلا ملاحظة كون الوضوء أمراً واحداً يطلب منه أمر واحد غير قابل للتبعيض أعني الطهارة.

أقول: لو كان هذا وجهاً كان قياساً محرماً حيث لم ينص على العلة ولم يعلم من الخبر المذكور إلا أنه عدّ تمام الوضوء شيئاً واحداً. وأما أنه لوحدة مسببه أو لأمر آخر فلا، ولعل وجه الإلحاق أن الأخبار الدالة على ملاحظة حكم الشك بعد التجاوز في أجزاء العمل بعضها بالنسبة إلى آخر إنما وردت كلية في خصوص الصلاة وعقب ذلك في خصوص الوضوء.

فيبقى حكم أجزاء الغسل والتيمم من حيث الشك بعد الفراغ عن نفسها والدخول في آخر قبل تمامها خاليا عن دليل يثبت، وثاني يبتني على قاعدة اعتبار الشك فمقتضى الاستصحاب وجوب الاتيان بالمشكوك، واما بعد الفراغ فيها فيدل على الغاء حكم الشك بعد الفراغ فيها قوله: كل ما مضى من صلاتك وطهورك، فان الطهور جامع بين الطهارات الثلاث قطعا لو لم يكن جامعا بينها وبين الطهارة من الخبث.

الموضع الخامس عن بعض الأساطين ان حكم الشك في الشروط بالنسبة الى الفراغ من المشروط بل الدخول فيه بل الكون على هيأة الدخول حكم الشك في الاجزاء في عدم الالتفات فلا اعتبار بالشك في الوقت والقبلة واللباس والطهارة بأقسامها والاستقرار ونحوها بعد الدخول في الغاية ولا فرق بين الوضوء وغيره انتهى.

ونبه بعض من تأخر عنه فيما حكي عنه واستغرب في مقام آخر الغاء الشك في الشرط بالنسبة الى غير ما دخل فيه من الغايات وما أبعد ما بينه وبين ما ذكره بعض الأصحاب كصاحب المدارك وكاشف اللثام من اعتبار الشك في الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط فاوجبا اعادة المشروط. ولعل وجه الأول استفادة العموم من الأخبار المذكورة بعد عدم الاختصاص بالشك في الاجزاء وان كان مورد اكثرها الشك في الأجزاء بل عرفت ان في جزئي منها التصريح بعدم الاعتبار بالشك في الطهارة إذا شك فيها بعد الفراغ من الصلاة فيشمل الشك في الشروط أيضا.

وقد عرفت أن المناسب للمعنى الظاهر من الشك في الشيء أن يكون المراد من المضي والتجاوز هو مضي محلا وتجاوزه، وعلى هذا يدل عموم الأخبار على الغاء الشك في تحقق الشرط إذا تجاوز محله، ولا شك أن محل ايجاد الشروط المذكورة انما هو قبل الصلاة لا حال التشاغل بها كفعل الوضوء قبل صيرورة المكلف على هيأة الداخل في الصلاة.

واما القول الثاني فلعل مستنده ما اشرنا اليه بعد الفراغ من ذكر الروايات من أن اكثر الروايات العامة موردها الشك في أجزاء الصلاة وانه يصير قرينة على ارادة الجزء من لفظ الشيء في قوله: اذا خرجت من شيء، وانه ليس من تخصيص العام بالمورد وضعفه ظاهر لما عرفت من الظاهر من الشك في الشيء هو الشك في وجوده لا الشك فيما يعتبر فيه، والى توهم عدم امكان ارادة الشك في الوجود والشك فيما يعتبر فيه في استعمال واحد.

وان عرفت ضعفه وان الشك في كل منها شك في الوجود ويمكن ادراجها في استصحاب الواحد والحكم بعدم الاطلاع على مثل المخبرين اللذين دلا على اجزاء الصلاة لو شك بعد الفراغ منها في الطهارة .

وكيفما كان فلا ريب ان القول الاول اقرب الى الصواب بعدما عرفت من شمول الشك في الشيء للشك فيه بجزئيه وان المراد من تجاوز الشك المشكوك الوجود هو تجاوز محله وما عرفت من ان محل المقدمات المذكورة هو ما قبل الصلاة ويمكن منعه بعدم تعيين الشارع لها محلا وعدم العبرة بالمحل الذي يجعله نفس المكلف وعدم التزام المحقق والمصلاه بالتقديم لاجل تعينه وكونه محلا لها بل انما يقدمونها لتعذر او تعسر تحصيلها جميعا حال الصلاة والا فمحلها هو حال التلبس بالصلاة ومحل شروط كل جزء منها هو حال التلبس بذلك الجزء ولذا لو وقع نجاسة على ثوبه او بدنه في اثناء الصلاة وامكنه التطهير مع عدم لزوم المنافي كان مكلفا به .

وكذا الانحراف عن القبلة لحدث او سقط عنه الساتر لا الاستقرار مثلا اجزء متخللها في الاثناء وهكذا وعلى فرض ثبوت تعيين تقدمها بما هو لو شك الجزء الاول من الصلاة على تقدمها عليه فلو صدق الشك بعد التجاوز بعد الدخول في الجزء الاول بالنسبة الى شروطه لتجاوز محل تلك الشروط فلا ريب في عدم صدقه بالنسبة الى سائر الاجزاء لا بالنسبة الى نفسها ولا بالنسبة الى شروطها .

واما ما ورد في الطهور من انه يجب قبل الصلاة فهو بملاحظة ان المكلف اذا كان محدثا لم يمكنه التلبس بالصلاة مع الطهارة الا مع تقديم الطهور والا فالشرط هو الطهارة المسببة عن الطهور الذي هو الوضوء ونحوه ولا شك ان شروط الصلاة هو القدر الذي يقارن الصلاة من الطهارة وما كان منها قبل الصلاة ليس من شروطها فالامر بتقديم الطهور على الصلاة ليس من باب تعيين محل للطهور بل للدلالة على انه ليس الطهور مطلوبا مستقلا كالصلاة يجب تخيير المكلف بين تقديمها على الصلاة وتاخيرها عنها بل لابد من تقديمها عليها من باب المقدمة للطهارة التي هي شروط الصلاة ولذا لو امكن تحصيلها في اثنائها لجزء عن التقديم .

ويشهد بما ذكرنا انه اذا كان متطهرا قبل الوقت ودخل هو متطهر لم يجب عليه شيء وما كان من طهارته قبل الصلاة لا دخل لها بها وعلى فرض تسليم انه تعيين للمحل انما يتم كلامه في خصوص الطهور دون سائر الشرائط فتأمل جيدا .

نعم هذا اذا كان الشك في اثناء الصلاة صدق الشك بعد التجاوز بالنسبة الى الاجزاء السابقة وقبل التجاوز بالنسبة

إلى ما هو مشغول به وما لم يشتغل به بعد ولا يصدق الشك بعد التجاوز لا بالنسبة الى نفس الشروط المشكوكة ولا بالنسبة الى اجزاء الصلاة المشروطة بتلك الشروط التي وقع الشك في شروطها في حال الاشتغال بها او قبله فلا يجري مورد القاعدة فلابد من الرجوع الى الأصول الاخر مثل الاستصحاب وقاعدة الاشتغال الجارية عند الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية، وهكذا الوضوء الشك بعد الفراغ من الظهر قبل الدخول في العصر لصدق الشك بعد التجاوز بالنسبة الى الظهر وقبل التجاوز بالنسبة الى العصر.

ومن بعضهم أنه بنى على أنه لو كان معنى عدم العبرة بالشك بعد التجاوز هو البناء على حصول المشكوك في الواقع كان القول الأول هو المتعين بل يجوز الدخول في غير ما فرغ منه أيضا ولو كان معناه عدم العبرة به في خصوص ما شك فيه بعد الفراغ منه اختص بما دخل فيه، وفيه أن معناه الخصوص يتوقف صدق التجاوز عن محل المشكوك والدخول في غيره الذي هو مضمون الأخبار فلو شك في أثناء فعل العصر أنه فعل الظهر أم لا يبني على تحقق الظهر من حيث كونه شرطا للعصر لعدم العدول اليه لا على تحققه مطلقا حتى لا يحتاج الى اعادتها بعد فعل العصر، وهكذا الوضوء بالنسبة الى ما فرغ منه وما لم يدخل فيه بعد.

ولعله بملاحظة ما ذكرنا قد يقال بتفصيل في مثل الوضوء ان محل احرازه لجميع اجزاء الصلاة قبل الصلاة لا عند كل جزء بين ما كان من قبيل الوضوء مما يكون محل احرازه قبل الدخول وبين غيره كالاستقبال ونحوه مما يكون احرازه في الصلاة وقد عرفت أنه لا وجه له بل على خلافه يشهد صحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال سألته عن الرجل يكون على وضوء ثم يشك على وضوء هو أم لا؟ قال: اذا ذكرها وهو في صلاته انصرف واعادها وان ذكره وقد فرغ من صلاته اجزءه ذلك بناء على أن مورد السؤال الشك على الوضوء باعتقاده ثم شك في ذلك.

ويمكن أن يكون وجه التفصيل بين الوضوء وغيره ما روي في رواية زرارة عن أبي جعفر ع في الشك في بعض الوضوء فانه حكم بانه ان كان هذا الشك في حال الصلاة ولم يذهب بللا في لحيته فامض في صلاتك وكذلك فرع بانه حكم بعدم اعادة الوضوء لهذا الشك اذا صار في حال أخرى في الصلاة أو غيرها ولم يذهب بللا في لحيته ولا اختصاص له بأثناء الصلاة فلو كان عدم الاعادة في أثناء الصلاة بملاحظة تجاوز محله لحكم بالاعادة اذا كان في حال أخرى وان لم يذهب بللا في لحيته لعدم تجاوز محل الوضوء المفروض انه قبل الصلاة.

وعلى هذا يقع التعارض بينها وبين صحيحة علي بن جعفر لو كان المراد بالشك في الوضوء فيها أعم من الشك في أصل تحققه ومن الشك في بعض أفعاله بعد العلم بأصله في خصوص الشك فيما يعتبر فيه في أثناء الصلاة فإن مقتضى الأولى عدم الإعادة بخلاف الثانية. وأما بالنسبة إلى الشك في أصل تحققه فلا معارضة بينهما أصلا ولو كان المراد بالشك في صحيحة علي بن جعفر خصوص الشك في تحققه.

أما في صورة المعارضة فلابد من الرجوع إلى رواية ابن أبي يعفور وإلى الروايات العامة والحكم بعدم إعادة الوضوء وأما في صورة عدم المعارضة أو على فرض عدم المعارضة أصلا فتبقى صحيحة علي بن جعفر شاهدة على رد هذا التفصيل وعلى صحة المختار من وجوب الإعادة لو كان الشك في الأثناء في الجملة ولكن رواية زرارة شاهدة للتفصيل المذكور بالنسبة إلى الشك في بعض أفعال الوضوء في أثناء الصلاة فإنها تدل على عدم الإعادة مع أن الشك بالنسبة إلى الأفعال الباقية من الصلاة شك قبل التجاوز.

والذي يختلج بالبال في حل الإشكال أنه بعد ما دلت الروايات الكثيرة المعتبرة في خصوص الشك في بعض ما يعتبر في الوضوء شرطا أو شطرا إذا كان بعد الدخول في غير الوضوء على الغاية فإذا وقع هذا الشك في أثناء الصلاة فصدق الشك بعد التجاوز بالنسبة إلى الوضوء يجري فيه الأصل. ولا شك أنه حاكم على الأصل الجاري في الأجزاء الباقية من الصلاة التي يكون الشك فيها قبل التجاوز لأن الشك فيها إنما هو بواسطة الشك في الوضوء الذي يقتضي الأصل عدمه لولا قاعدة الشك بعد التجاوز والحكم بصحة الوضوء بمقتضى الإتيان المذكورة ارتفع الشك عن الأجزاء الباقية للصلاة.

وأما إذا كان الشك في أصل تحقق الوضوء في أثناء الصلاة لم يصدق الشك بعد التجاوز لا بالنسبة إلى الوضوء ولا بالنسبة إلى الأجزاء الباقية للصلاة. أما الثاني فظاهر وأما الأول فلما عرفت من أنه لم يتحقق دليل على تعيين محل للوضوء وأن الآية تقتضي تقدمه عليها من غير تعيين المحل فإذا شك في أصل تحققه بعد الدخول في الصلاة لم يصدق الشك بعد التجاوز إذ المحل كما يصدق مع الشك في تحقق الركوع بعد السجود ونحوه فيبقى أصل العدم سليما عن الحاكم.

الموضع السادس – إن الشك في صحة الشيء المأتي به على قسمين الأول أن الشك في تحقق بعض قيودها

صحة ذلك الشيء بعد احراز نفسه مثل الشك في الطهارة والاستقبال والساتر وامثال ذلك من الشروط التي لها وجود مستقل في الخارج وراء وجود المشروط وقد عرفت حكم هذا القسم في الموضع السابق وان الحكم فيه هو مدار صدق الشك بعد التجاوز وعدمه. الثاني أن يكون في تحقق بعض ما به قوام المشروط من الأمور التي ليس لها وجود مستقل في الخارج مثل الموالاة بين حروف الكلمة وكلمات الآية واداء الحروف من المخارج والترتيب بين الحروف والكلمات التي هي من قبيل الجزء الصوري للمشروط أو المادي ولا يكون استقلال لها في الوجود الخارجي أما الأول فقد عرفت حكمه في الموضع السابق.

وأما القسم الثاني فالتحقيق جريان حكم الشك بعد التجاوز وبعد الدخول في غير المشكوك فيه أيضا بعد ما عرفنا سابقا من عموم الشك في الشيء للشك في ما يعتبر فيه وانه مع الشك في ما يعتبر فيه يكون أصل وجود ذلك الشيء بعنوان كونه مأمورا به مشكوكا بل صدق الشك في وجود الشيء في هذا القسم أوضح للشك في تحقق الجزء المادي أو الصوري من ذلك الشيء. ولا شك أن الكل ينتفي بانتفاء أي جزء من اجزائه فلو قال: سراط الذين كان صراطا فلا ريب في عدم تحقق صراط.

وكذا لو قال جرمان مكان رحمن وكذا لو قال مكانه رح ثم سكت بفصل ينافي الموالاة ثم قال: مان أو سكت كذلك ثم قال: ن لعدم تحقق كلمة الرحمن في الخارج في شيء من الفروض فلو شك في صحة كون الشك في الصحة في هذا القسم شك في الوجود من القسم السابق يشمله العمومات السابقة من غير لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى كما تقدم.

ولكن الشيخ قال: إن الحاقه بالشك في الوجود لا يخلو من اشكال لأن الظاهر من أخبار الشك في الشيء انه مختص بغير هذه الصورة الا أن يدعى تنقيح المناط أو يستند فيه إلى بعض ما يستفاد منه العموم مثل موثقة ابن أبي يعفور.

أقول لا وجه لظهور الأخبار في الاختصاص بغير هذه الصورة الأولى لأن ظاهرها الشك في وجود الشيء أو عدمه رأسا فلا يشمل صورة اليقين بوجوده والشك في صحته وقد عرفت أن في هذه الصورة أيضا أصل وجوده مشكوك. غاية الأمر أنه محقق في الخارج ما يحتمل كونه ذلك الشيء ويحتمل كونه غيره ولا ريب

أنه لا يوجب كون وجود الشيء يقينياً.

وأما دعوى تنقيح المناط بعد الاعتراف بعدم اندراجه في الأخبار فنحيلها على مدعيها. وأما الاستناد إلى مثل موثقة ابن أبي يعفور دون سائر الأخبار العامة فموقوف على بيان الفرق إذ مجرد عدم ذكر متعلق الشك لا يسوغ الظهور في العموم بعدما تقدم منه من عدم جواز إرادة الشك في الوجود لما ذا يعتبر فيه شرطاً وشطراً من اللفظ في استعمال واحد فتعذر في رواية ابن أبي يعفور إرادة الشك في وجود الشيء وأما الشك في صحته وأما ما كان ليس مما يستفاد منه العموم لأن كان بينها وبين سائر الروايات فرق آخر تلتبسه حتى يلاحظ.

نعم لو كان مراده أن ظاهر الموثقة هو الشك في الصحة كما يتقدم استظهاره إياه منها وأن الشك في الصحة أعم من أن يكون مسبباً عن الشك في بعض ما يعتبر في الشيء شرطاً أو شطراً وأن يكون مسبباً عن الشك في الجزء الصوري أو المادي فله وجه ولكنك عرفت أنه لم يبق على ظاهرها وقال في توجيهها على وجه لا ينافي الروايات فظاهره أنه أرجعها إلى مؤدى سائر الروايات ولكنه وإن دعا بذلك ولكنا لم نجد الرواية في شيء من المواضع فلعله بني على ظاهرها أو لعل المقصود توجيهها وإن عرفت أنه لا معارضة بينها وبين هذه الحقيقة حتى يحتاج إلى التوجيه.

ثم قال: بناء على ما قلناه أو يجعل أصالة الصحة في فعل الشاك على المريد للصحيح أصلاً برأسه ومدركه ظهور حال المسلم قال فخر الدين الحلي في الإيضاح في مسألة الشك في بعض أفعال الطهارة إن الأصل في فعل العاقل المكلف الذي يقصد براءة ذمته بفعل صحيح وهو يعلم الكيفية والكمية الصحة ويمكن استفادة اعتباره من عموم التعليل المتقدم في قوله هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك فإنه بمنزلة صغرى لقوله فإذا كان أذكر فلا يترك ما يعتبر في صحة عمله الذي يريد به إبراء ذمته لأن الترك سهواً خلاف فرض الذكر وعمداً خلاف إرادة الإبراء انتهى كلامه.

أقول ويمكن استفادته اعتباره أي اعتبار ظهور حال المسلم. أو اعتبار أصل الصحة في فعل العاقل وكيف كان فنقول: إنما الحمل بظاهر حال المسلم للأصل المذكور إنما يصح في مقام الإطلاق اطلاقه

ببعض ما يعتبر في الصحة عمداً، وأما سهواً أو اضطراراً لسبق اللسان أو اعتياده بالوجه الباطل كما هو الشائع في حق العجم في أداء الحروف من مخارجها ونحو ذلك فلا؛ إذ ليس حال المسلم ظاهراً في عدم السهو بل المسلم والكافر من هذه الجهة سواء، وكذا من حيث الاضطرار لما لم يكن أخص من المدعى وهذا وارد على كلام فخر الدين أيضاً لو أراد من الشك في الطهارة ما يشمل ما ذكرنا.

وأما الرواية فإنما تدل على حكم احتمال السهو فقط، وأما احتمال العمد والاضطرار فلا؛ فإن قوله فإنه بمنزلة صغرى، فيه أنه إنما يصح في ما إذا احرز إرادة إبراء ذمته والحال أن احتمال الترك عمداً ملازم لاحتمال عدم كونه بصدد إبراء ذمته لأنه يحتمل أنه تركه عمداً إما عصياناً وإما لعروض ضرورة مسوغة للإبطال، فتركه عمداً ثم نسي حالته السابقة فهو بصدد الفراغ عن عهدة المكلف يحتمل أنه تركه عصياناً أو ضرورة فلا يصدق عليه تلك الكبرى وإنما يصدق عليه في ما إذا علم عدم تركه عمداً وأنه كان بصدد إبراء ذمته.

وإذا عرفت أن مقتضى ظاهر حال المسلم ليس إلا نفي احتمال العمد، ومقتضى الرواية ليس إلا نفي احتمال السهو فكيف يمكن استفادة اعتباره منهما على نحو يشمل ولا إثباته على حكم العمد وكونهما مستنداً لظهور حال المسلم لا تصلح مستنداً لأصالة الصحة في فعل المسلم حيث يتكفل حكم احتمال الإخلال اضطراراً فالوجه ما بينا عليه من عموم الأخبار من غير اعتبار والله أعلم.

الموضع السابع: إن الظاهر أن المراد بالشك في موضوع هذا الأصل هو الشك الطارئ بسبب الغفلة عن صورة العمل، وأما الشك الساري كما إذا علم كيفية غسل اليد وأنه كان بارتماسها في الماء لكن شك في أنها هل كانت مانعة بالارتماس أم لا وكما إذا شك في تطهير بدنه للوضوء والغسل والصلاة وفي طهارة الماء وإباحته ونحوها ففي الحكم بالالتفات إليه وجهان من إطلاق أكثر الأخبار ومن التعليل بقوله هو حين يتوضأ أذكر منه.

وبقوله وكان حين انصرف أقرب إلى الحق بعد ذلك فإن التعليل يدل على تخصيص الحكم بمورده مع عموم السؤال فيدل على نفيه عن غير مورد العلة فيقيد به الأخبار المطلقة.

ويمكن دفعه بأنه لا عموم في السؤال لوروده مورد الغالب وهو احتمال السهو فالجواب لا يدل إلا على حكم

مورد السؤال ولا يدل على نفيه عن غيره فيبقى اطلاق سائر الأخبار على حاله بلا مندرج الصورة المفروضة فيها ، لكن التحقيق ان اطلاق سائر الاخبار أيضا وارد مورد الغالب فلا يدل على أزيد من حكم صورة احتمال السهو فيتفق الأخبار على الاختصاص بها .

فإن قلت : إن المقيد وارد مورد الغالب . قلت : إنه انما ينفع لو كان لهذا الاطلاق معتبر فإذا كان كل منهما واردا مورد الغالب وجب الأخذ بالقدر المتيقن وهو المقيد والمرجع فيما عداه الى أصالة العدم فالشيء ، ثم لا فرق بين أن يكون المحتمل تركه الجزء نسيانا أو تركه عمدا والتعليل المذكور بصيغة الكبرى المتقدمة يدل على نفي الاحتمالين انتهى .

وقد عرفت ما في تلك الكبرى وان الرواية ظاهرة في دفع احتمال السهو فقط بل وكذا سائر الروايات بعد تقييدها بها فلا بد لشيء منها على حكم احتمال العمد والاضطرار كما اشرنا اليه ، فان أمكن اثبات حكمها فيتفرع المنا ... عدم القول بالفصل والا فالمرجع هو الاستصحاب والاحتياط ، نعم لو بنينا على اطلاق الأخبار كان الجميع في الحكم سواء ولو كان الشك من جهة احتمال وجود الحائل على البدن ففي شمول الأخبار له الوجهان .

ثم يجري هنا أصالة عدم وجود الحائل لو لم يفرغ من الوضوء بل لو لم يشرع في موضع احتمال الحائل ولكنه مبني على القول بالأصول المثبتة .

الموضع الثامن - انك قد عرفت عدم شمول الروايات بعد تقييدها بعموم العلة المذكورة أو بملاحظة ورودها مورد الغالب كما عرفت مفصلا لصورتي احتمال الترك عمدا أو اضطرارا واختصاصها بالصورة احتمال السهو فقط ثم لو دار احتمال الترك بين السهو والعمد أو بين السهو والاضطرار أو بين السهو والعمد والاضطرار أو بين العمد والاضطرار يرجع الى الأصل المذكور . أما الصورة الاخيرة فلخروجها . واما البواقي فلاحتمال خروجها بواسطة احتمال العمد أو الاضطرار وعدم أصل يحرز به ما به يتحقق دخولها في الروايات لأن أصالة عدم كل من العمد والاضطرار معارضة بأصالة عدم السهو .

الموضع التاسع - إنه لا اشكال في اعتبار وقوع الشك بعد التجاوز وانه لو كان ... كما صح العزم من الفعل وتجاوز عمدا أو سهوا ودخل في فعل آخر كان خارجا عن الروايات لظهور أو صراحة أكثر الأخبار في وقوع الشك

بعد التجاوز والمضي وإن كان ربما يتوهم الإطلاق من قوله ع في رواية زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت ليس بشيء كما هو كذلك في نسخة وسئل الشيخ فإنه بظاهره يشملها إذا كان الشك قبل الدخول في الغير أيضا ولكن يجب تقييده بسائر الأخبار مضافا إلى أن السؤال فيها عن الشك بعد التجاوز ولعل أيضا في نسخة من الوسائل فشككت بدل فشككت.

وكيف كان فلا إشكال في اعتبار وقوع الشك بعد التجاوز وإنما الإشكال في أنه يعتبر أن يكون في صورة الشك في بعض ما يعتبر في الشيء شطرا أو شرطا متيقنا بالإتيان بتمام ما يعتبر فيه حين الفراغ ثم إذا جاوزه ودخل في غيره يعرض الشك بحيث يكون عند الشك عالما بأنه كان متيقنا عند الفراغ أو لا يعتبر ذلك بل تشمل الأخبار لما إذا خرج واحدا ودخل في غيره ثم عرض الشك بل ولو إذا كان عند الشك محتملا لكونه قاطعا بالإخلال حين الفراغ أو محتملا لكونه ذاهلا فيه وجهان من إطلاق الأخبار ومن قوله ع في رواية محمد بن مسلم إذا شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم لم يعد الصلاة وكان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك فإن مفهومه أنه لو لم يكن يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم أعاد الصلاة فيدل على اعتبار اليقين بالإتمام حين الانصراف فيخرج صورة اليقين بالغفلة حين الانصراف وكذا صورة الاشتباه حال الفراغ من حيث احتمال الغفلة والشك بل القطع بعدم الإتمام.

فإن قلت على فرض وجوب التقييد بها إنما يجب في خصوص مورده وهو الشك بين الثلاث والأربع بعد الفراغ لأنه لا دلالة لها على العموم حتى يجب التقييد في جميع موارد القاعدة. قلت قوله ع فيه بمنزلة صغرى وكبرى كلية فكأنه قال من شك في الإخلال بفعل بعد الانصراف وكان يقينه حين الانصراف أنه أتم فهو حين الانصراف أقرب إلى الحق منه بعده وكل من كان أقرب إلى الحق بتمام عمله والعمل به فلا يجب عليه الإعادة فيشمل كل من شك بعد الانصراف في إتمام عمله وكان يقينه حين الانصراف أنه قد أتم ويخرج كل من لم يكن يقينه حين الانصراف أنه قد أتم.

وكيف كان فلا إشكال في دلالتها على عموم اعتبار الشك في الصورة المذكورة إلا أن يقال إن التقييد وارد مورد الغالب لأن الغالب أن المكلف يقصد إجزاء ذمته بما يفعله وإذا كان كذلك فلم ينتف الإتمام

لا يهون بل يجب حمل الشك لو كان شاكا حتى يتم على اليقين.

الموضع العاشر - إنه لو كان ما استظهرناه من الروايات عند الفراغ من ذكرها من الاختصاص بالصلاة والطهور لو كان موضوعه منه والأمالية للقاعدة في خصوص الحج بل تشمل كل فعل يتوقف عليه حكم شرعي كان للشك فيه حكم قبل التجاوز عنه فإن هذه الأخبار على هذا الفرض تدل على الغاء حكم الشك اذا وقع بعد التجاوز فيشمل مضافا الى الصوم والخمس والزكاة والحج الطهارة عن الحدث بل وسائر المعاملات من العقود والايقاعات حتى ثم الزوجات الى آخر الديات. ولكن قد عرفت أن الحمل على الوجه الذي مر في الموضع الثاني والثالث وعن الآن ثبوت الحمل على ذلك الوجه في غاية البعد والتردد في ذلك خطوة غالبة والآن ليس لنا مجال للتعرض لذلك فعليك بالتأمل والتطبيق على الموارد، ولكن الحاجة الى احراز الحمل إنما هو في مقام الشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله.

وأما في مقام الشك في صحة الشيء الموجود فيكفي في جريان القاعدة التجاوز عن نفس ذلك الشيء والدخول في غيره وهذا غالب المحققين في غير العبادات أيضا للعمومة من المستفاد من الأخبار حتى بعد العموم والاختصاص بالصلاة والطهور قال في الجواهر في مقام الايراد على كلام صاحب ومن تبعه القائلين بأن المراد من محل الشك الأفعال المعهودة شرعا المقررة بالتنويب كالنية والتكبير، وهو مع أنه تخصيص أيضا لهذه القاعدة الجارية في أكثر أبواب الفقه الى آخر ما قال، والمقصود استشهاده على عموم القاعدة لأكثر الفقه ولا بد من التتبع ومن كشف اللثام جريانها في الطواف والسعي أيضا وفي مصابيح الطباطبائي. أنها تعم العبادات وغيرها.

فلو شك في العقود والايقاعات والأسباب الوضعية إذا صحح الأفعال الاعتبارية كالتذكية لم يلتفت لعموم الأدلة. فالأدلة التي استدل بها مضافا الى الأخبار استصحاب الصحة وإن الأصل في عمل المسلم وقوعه على الوجه الصحيح والعسر والحرج على تقدير عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ فإنه يؤدي الى عدم سلامة شيء من الأعمال ووجوب الاعادة والقضاء بحيث يقضي الأيام الحاضرة والماضية والمستقبلة ولا شك أنه عسر شديد وحرج بين يكون منفيا بالكتاب والسنة انتهى.

أقول فيه أن الشك في أصل الوجود أو الصحة يكفي في تشعب الصحة. وأما حمل المسلم على الوجه الصحيح فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله. وأما العموم والخروج فالحكم بوجود مداريهما والإنصاف أن وجههما غالبا لو أن الشك بعد الفراغ من شيء فرق بين العبادات وغيرها والعمدة هو استفادة العموم من الأخبار وليس هذا المحل البعيد والمقام يقتضي تفصيلا أزيد من هذا.

الموضع الحادي عشر - إنه لو قلنا بعموم الأخبار للشك في صحة الشيء الموجود بأن يشك بعد التجاوز عن شرط ذلك الشيء في شرطه أو جزئه وبجريان الأصل في نفسه لا في شرطه أو جزئه كما حققناه في الموضع الأول فهو وإلا بأن كان الشك في الشرط مثلا وكان محله قبل المشروط بحيث يصدق على الشك فيه أنه شك بعد تجاوز المحل فهو كذا لو كان الشك في الصحة مسببا عن الشك في الطهارة وكان الشك في الطهارة مسببا عن الشك في الإخلال في الو بعد التجاوز عن الوضوء إذ في كل من الموضعين يجري القاعدة في الشرط وهي حاكمة على أصل العدم فيرتفع الشك عن المشروط.

وأما لو كان محل الشرط مقارنا لمحل المشروط كما هو كذلك في شروط الصلاة كما عرفت في بعض المواضع السابقة وشك في تحققه بعد التجاوز عن المشروط وكذا لو تحقق الجزء وبعد التجاوز عن الكل ففي جريان القاعدة في نفس الشرط والجزء احتمالان أيضا من أن محل الشرط والجزء عين محل المشروط والكل والمفروض الشك في صحة المشروط والكل وعدم إمكان إحراز صحتهما بإجراء القاعدة في أنفسهما فكونهما كالعدم بناء على ملاحظة أصالة العدم وقاعدة الاشتغال فيهما بعد بناء على عدم تحقق امتثالهما في محل الشرط والجزء أيضا بأنه فلا يصدق الشك بعد تجاوز المحل على الشك الواقع فيهما بعد التجاوز عن المشروط والكل المشكوك في صحتهما فلا يدخلان في الأخبار هذا.

وبعبارة أخرى الحكم بتحقق الشرط والجزء موقوف على جريان الأصالة في نفس الشرط والجزء وجريان الأخبار فيهما موقوف على تجاوز محلهما وهو موقوف على الحكم بتحقق المشروط وتجاوز محلهما والمفروض أنه موقوف على الحكم بتحقق الشرط والجزء والاتحاد مع الشك بحكم الفاسد الواجب إعادته. فيلزم الدور وتوقف الشيء على نفسه بل النظر الدقيق يقتضي لزومه وإن كان انقضاء المشروط محله قبل المشروط لأن تجاوز محله موقوف على المحل

في المشروط على الوجه الصحيح والمفروض انه مشكوك.

ولا يمكن احرازه بهذا الأصل بشك في انه دخل في المشروط أم لا بشك في انه تجاوز عن المشروط أم لا نحكم

جريان الأصل عند الشك في الصحة فيما إذا كان الشك في الصحة مسببا عن الشك في فعل الوضوء المشكوك في

صحته بعد الدخول في غيره كما سمعت بل ما ذكرنا من الاشكال يسري الى ما لو دخل في الركوع مثلا ثم شك في صحة

القراءة لعدم شمول الأخبار بشك في صحة الركوع أيضا.

ولا يمكن الحكم بالصحة بهذا الأصل نابت دخلة مثل لا ابعاد الصلاة الا من خمس ونحو الا وجب الحكم بالاعادة في الا

الاتمام في الاعادة ولكن الذي يهون الخطب بالنسبة الى الصلاة والطهورانه ورد في الأخبار المختلفة لحكم

الشك في صحتها بعد الفراغ منها مثل رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر في الرجل يشك بعد ما ينصرف من صلاته قال

قال لا يعيد ولا شئ عليه وغيرها مضافا الى الأخبار العامة الظاهرة في خصوص الشك في الصحة والاشكال

انما يتوجه على ظاهر الشيخ حيث ارجع جميع الأخبار المالك في وجود الشئ وحكم بامتناع ارادة الشك في الوجود

والصحة معا فالاشكال واضح فتأمل جيدا.

الموضع الثاني عشر - انك قد عرفت ان ظاهر جملة من الأخبار ان اعتبار هذا الأصل من باب الامارية لكن

ظاهر بعضها انه من باب التعبد وكونه أصلا عمليات. ولا ريب في أن ظهور بعضها أقوى من ظهور بعضها

ولا سيما بعد ملاحظة غالب العلل الشرعية وانها من قبيل الحكمة لأصل تشريع الحكم لا علل حقيقية يدور

الحكم مدارها وجودا وعدما كما أنه لا ريب انه لا وجه لحمل ما عداها على الامارية يعني بينهما لأن هذه الحيثية

ليست من باب الاطلاق والتقييد بل انما هي من باب تعارض المتنافيين من حيث كونه ناظرا الى الواقع وعدمه

اليه.

أو لا تعارض بينهما فيكون معتبرا من باب الامارية والأصلية معا كما قاله الفاضل القمي في الاستصحاب نقلا عن

الأخبار وبناء العقلاء ويحتمل أن يكون المراد من الجزئين أيضا هو القيد ويكون التعليل المستفاد منها حكمة

لتشريع هذا الحكم لا علة له يدور مدارها وإن كان مقتضى ما ذكرنا من وجود الاطلاق وعدمها هو ورود التعليل

اختصاص المطلقات أيضا بموارد كون الشك مسببا من احتمال السهو فقط لا أظهرية وحمله ما بين كونه علة

وحكمة لاختصاص القاعدة ح على كل من القولين بصورة احتمال السهو فقط التي هي مورد صدق الا ذكرية بحصر ظهور الفائدة في مقام التفريد، شبهة لاحراز المشكوك في الواقع على الأمارية دون الأصلية وفي مورد ظهور الثمرة فيما إذا شك بعد القيام في كل من الركوع والسجود بملاحظة قوله ع في رواية اسماعيل بن جابر ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام فليمض لأن مفهومه أنه لو شك في الركوع قبل أن أن يسجد لم يمض وكذا في السجود فعلى الأمارة يحكم بأنه سجد واتى ويترتب أحكام السجود الواقعي من جملتها من شك في الركوع بعد ما سجد.

وعلى القول بالأصلية ليس كذلك إذ يكون معنى قوله فليمض وجوب المضي تعبدا وان خالف الواقع فالمراد المشكوك ولو كان ناقصا بدل التام ولكنه مدفوع أولا بأن معنى التعبد انما وجوب ترتيب آثار الواقع تعبدا وإن لم يثبت به الموضوع الواقعي وثانيا بأنه يستلزم كون شيء واحد موضوعا ومحمولا واحدا موضوع ويجيء توضيحه في الموضع الخامس عشر ان شاء الله.

الموضع الثالث عشر انه على القول بكون هذا الأصل أصلا عمليا لاشكال في أنه ليس مؤداه الا ترتيب آثار وجود المشكوك أو صحته تعبدا بعنوان ما شك فيه بعد التجاوز عنه ولا وجه لتوهم أنه يحكم بوجوده الواقعي أو صحته كذلك وانما الاشكال في أنه لو قلنا بكونه أمارة فهل يثبت به ثبوت المشكوك في الواقع فيترتب عليه آثار وجوده الواقعي مطلقا كما لو كان يثبت لسائر الأمارات مثل البينة ونحوها او يثبت به مجرد ثبوته في الواقع بعنوان أنه شيء تجاوز محله مثلا لو شك بالأصل كونه متطهرا في الواقع فيحكم بأنه متطهر ما لم يحدث او يثبت به مجرد كون صلاته التي تجاوز منها مع الطهارة في الواقع فيترتب عليها آثار الصلاة الحاصلة مع الطهارة الواقعية ولا يحكم بكونه بعد الصلاة متطهرا في الواقع وجهان.

من ملاحظة كونه ناظرا إلى الواقع وعدم امارة بين الامارات يثبت بها الشيء في الواقع في حال دون اخرى بل اذا ثبت بها شيء حكم بثبوته وبقائه ما لم يرفعه رافع او ما لم ينقض استعداده للبقاء ومن ان غاية ما يمكن شمول من الأخبار هو الحكم بحصول المشكوك بعنوان انه شيء تجاوز محله من حيث هو لا مطلقا فغاية ما يمكن الحكم به هو ان صلاته مع الطهارة الواقعية لأن الطهارة من حيث كونها شرطا للصلاة المتجاوز عنها شيء تجاوز محله

للصلاة الآتية فلا يثبت بالأخبار ثبوتها مطلقا هذا مع ما عرفت من ضعف احتمال أماريتها في نفسها بلا ملاحظة سائر الأخبار مع ملاحظة غالب الحلل الشرعية ولعل ما سمعت في الموضع الخامس من الفاضل بحر العلوم الشك في الشرط حتى بالنسبة إلى ما لم يدخل فيه من المشروط مبني على الامارية بالمعنى الأول. وكيف كان فلم أر من تعرض للتفصيل في ذلك لا من الأصحاب ولا غيرهم.

الموضع الرابع عشر - إن الظاهر أن المراد بالشك في هذه الأخبار أيضا خلاف اليقين كما عرفت وجهه في تنبيهات الاستصحاب فيشمل الظن والوهم ولا ينافيه أنه لو ظن بعدم الاتيان المشكوك في الصلاة يجب اتيانه ولا يجري إعمال هذا الأصل فيه لأنه من باب تخصيص هذه القاعدة بما دل على حجية مطلق الظن في الصلاة وإلا فهو أنه ليس كذلك لو ظن بعدمه في غير الصلاة بل العمل على القاعدة ح.

ولكن يشكل ما ذكرنا من تخصيص القاعدة بما دل على حجية مطلق الظن في الصلاة بأن التعارض على فرض كون المراد من الشك خلاف اليقين إنما للظن هو تعارض العموم من وجه فتخصيص القاعدة بما دل على حجية مطلق الظن فيها ليس بأولى من تخصيص ذلك بالقاعدة فلابد فيما ذا الاجتماع من الرجوع إلى سائر الأصول بل يمكن تحكيم القاعدة على ما دل على حجية مطلق الظن في الصلاة بملاحظة العلة المذكورة فيها وهي أنه حين العمل أذكر منه بعده لأنه حين العمل ملتفت إليه وقصده اجزاءه فيأتي به على وجهه وإذا فرغ التفت قلبه إلى شيء آخر منهم صاحبا بنفيه ويبقى حال اشتغاله بما فرغ منه بشك أو بظن خلافه.

وبملاحظة ذلك يضعف ظنه بعدم الاتيان وعلى فرض عدم ضعف الظن بنفسه يضعف الاعتناء به بملاحظة العلة المذكورة وبملاحظة معلومية أن غرض الشارع من تأسيس القاعدة تسهيل الأمر على العباد وبملاحظة قيام الأمارة على خلافه ولو كان الظن الحاصل منها نوعيا وهذا الظن الحاصل شخصيا هذا لكن مع ذلك كله لا يخلو عن الاشكال بملاحظة التسوية في الظن المطلق ولم أر من تعرض لذلك فلابد من الاحتياط وطريقه أن يتم هذا العمل مجزيا فيه بين البناء على القاعدة وبين العمل بالظن الذي على خلافها لأنه من دوران الأمر بين محذورين لا أنه.

أما يجب الترك بمقتضى القاعدة وإما يجب الفعل بمقتضى الظن بالترك فلا يمكن الاحتياط بالجمع بل هو كالتخيير

فيتم على أحدهما تم بعيد ولكن مقتضى قاعدة المعارض ما ذكرنا أولا من التساقط والرجوع إلى أصالة العدم
لأنها حاكمة على قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب الإتمام على الوجه المذكور ثم الإعادة فتأمل جيدا. ولكن الذي
صرح به العلامة الطباطبائي في مصابيحه في مشكوك الصلاة هو اختصاص الشك بتساوي الطرفين كما اشتهر عند (الفقهاء)
والعلماء عادة ونص عليه الزمخشري في قوله تعالى: وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه.
أو ظهوره فيه أي تساوي الطرفين ما لم يوصله الشيء كذلك من تمسك آدم بما يقابل اليقين وإن كان اسما
للأعم كما ذكر جماعة من اللغويين. أقول لعل ما ذكره من اشتهار التساوي بين الفقهاء وإرادته في الشك الواقع
في الصلاة لأنه المتعين بناء عليها تثبت عندهم من اعتبار مطلق الظن في الصلاة، وما ذكره من اشتهاره عند
العلماء عادة يراد به مصطلح أهل المعقول وإلا فالظاهر أنه في العرف أيضا اسم للأعم ولكن في الجواهر ادعى
الحقيقة العرفية في التساوي، وما هو إلا لبعض القائم على اعتبار الظن في الصلاة ولو كان ظنا بحرك شيء
تجاوز وحال يحكم بالبطلان لو كان وكذا مثلا فلا بد من زيادة التأمل والتتبع فإن المسألة غاية الصلوى
في غاية الإشكال.

ولكن الإنصاف عدم إمكان حمله في أخبار الباب على خصوص تساوي الطرفين إذ الأظهر أن أصحابنا يقول بعدم
جريان القاعدة في صورة الإخلال الموجب للإخلال بعد التجاوز واعتبار في الأدلة الإخلال والحال أنه لو
حمل الشك المذكور في الأخبار على خصوص التساوي كان العارد الإخلال الموجب خاليا عن الدليل وإرادة (الشاك)
والإخلال الموجب معا فقط من دون زيادة ما يشمل الظن غير معهودة في شيء من المقامات.
بل إنما يطلق على خصوص التساوي أو على ما يقابل اليقين الشامل للظن أيضا فإرادة التساوي والموجب فقط
موقوفة على القرينة وليست وحمل إرادة خصوص التساوي وبشرى إلى الموجب بالأخرى، ومفهوم الموافقة
كما في قوله تعالى: ولا تقل لهما أف يسبق صورة الظن بالإخلال خاليا عن الدليل فيكون هذا الظن بالخارج
في الصلاة معتبرة من غير معارضة أدلة الباب.
والإنصاف عدم إمكان الركون إلى هذا الإخلال إذ كيف يجري الحمل بهذا الظن حتى في غير الصلاة من جلالة
جريان هذه القاعدة مع أنه غير معتبر في الموضوعات التي هي محل جريان هذه القاعدة إلا أن يقال لا يحل

بهذا الطريق والانصاف عدم امكان دعوى ظهور الاخبار ولا بالقاعدة بل بسائر الاصول والقواعد كيف كان فالانصاف عدم امكان دعوى ظهور الاخبار في ارادة الاعم وان تم الفحوى عليها بناء في صورة الوهم ايضا والا فالقدر المتيقن منها خصوص صورة الشك فليقتصر عليها ويرجع في ما عداها الى سائر القواعد الا ان يقال انه بعد ما صرح جماعة من اللغويين بانه اسم للاعم يتم بالنسبة الى عرف زمان ورود الاخبار باصالة عدم النقل من عرفهم فالاولى كما ذكر احملها على الاعم والله اعلم.

الموضع الخامس عشر - انه اذا توقف صدق التجاوز عن شيء على اجراء القاعدة في شيء آخر اشكل اجراءها في ذلك الشيء الاول مثلا اذا شك في كل من التشهد والسلام حال الشروع في التعقيب مثلا او شك في اثنائها والسلام قبل الشروع في التعقيب، فهكذا الآن تجاوز محل التشهد والطهارة موقوف على احراز السلام ولهذا الموضع هذا الشك عند القطع بعدم السلام لم يمكن اجراء القاعدة في شيء من التشهد والطهارة بل يجب احرازهما بالقطع ونحوه والمفروض ان احرازه لا يمكن الا بالقاعدة فثبت ان صدق التجاوز عن التشهد والطهارة موقوف على جعل اجراء القاعدة في السلام.

ووجه الاشكال ان موضوع القاعدة بالنسبة الى التشهد مثلا هو تجاوز محله والموضوع مقدم على الحكم بالثبات والمفروض ان تحقق هذا الموضوع موقوف على اجراء نفس القاعدة التي لبث الا اثباته واحدا في السلام والحكم بتحقق السلام بمقتضى نفس القاعدة فيلزم ان يكون ماخوذة في موضوع نفسها فيلزم كون شيء واحد موضوعا وحكما معا وهو خاصا فالى وجوه آخر تعرضنا لها عند ذكر جملة من تطلع الاستصحاب بين الامور الخارجية - وغيرها فالحكم الاول ونقلنا هناك انه لو كان اعتبار الاستصحاب من باب التعبد يمكن استصحاب الامر الخارجي ثم ترتيب استصحاب حكمه عليه لوجوه.

منها - انه يلزم ان يكون شيء واحد موضوعا ومحمولا معا فراجع وانه لا محيص عن هذه الاشكالات الا ان يقال عدم الاشكال انما هو لصدق التجاوز الا انه في ذلك اذا كانت القضية طبيعية او يدعى ان هذا الحكم لازم بهذه الطبيعة اينما وجدت يحكم عليها بهذا الحكم فهذا كله صحافا لما ان اجراء القاعدة في السلام مثلا لاثبات تجاوز محل التشهد من قبيل الاصول المثبتة لان تجاوز محل التشهد بالدخول في السلام لازم عادي وان كان محل نفيه

على كل من اجزاء الصلاة بتعيين الشارع لأنه لا يستلزم كون التجاوز عن كل سابق بعد الدخول في اللاحق أيضاً أثراً شرعياً للدخول فيه فتأمل جيداً فتلخص مما ذكرنا ان من لا يقول باعتبار الأصل المثبت لا يمكن التمسك بالقاعدة بالنسبة الى التشهد اذ لا يجدي في دفع هذا الاشكال كون القضية طبيعية.

السادس عشر - ان مقتضى ما سمعت غير مرة من أن الاطلاق اذا كان وارداً مورد الغالب لا يمكن التمسك باطلاقه للافراد النادرة خروج كل من كثير السهو وكثير الشك من القاعدة من غير توقف بل اجماع كثرة السهو والشك دائماً فيهما لأن كثير الشك لا يدخل في الشك المذكور في الاخبار وكذا كثير السهو لا يدخل في السهو المستفاد من العلة المستفادة من ذيله في اذكرته، اذ قد عرفت أنه مختص بما اذا كان احتمال الاخلال ناشئاً عن احتمال السهو فقط وكذا اطلاق سائر الأخبار لكونه وارداً مورد الغالب مختص بصورة احتمال السهو فقط كما هو مقتضى الدفع في بعض هو أذكر - مضمون الأخبار على الارادة انه اذا شك في شيء بعد التجاوز عنه كان شكه ناشئاً عن احتمال السهو فلا يعبأ بشكه فكان الأخبار مشتملة على لفظ كل من السهو والشك.

ولا شك ان كلاهما اما ينصرف الى الفرد الغالب المتعارف أو لا ينصرف الا مع الفرد النادر الغير المتعارف كما سمعت غير مرة وقد عرفت في مسألة قطع القطاع أنه اذا وقع القطع موضوعاً لحكم لا يشمل القطع الحاصل من الاسباب الغير المتعارفة وكذا الظن والشك والسهو فيها اذا وقعت موضوعاً لحكم لا يشمل الافراد الغير المتعارفة فملاحظة ذلك في نظائر المقام يكمل الحكم بعدم جريان الأصل في كل من كثير السهو والشك ولاسيما اذا كان سهو كثير السهو مفرطة لا يمكن لاجلها أن يقال أنه قبيل الشرائع اذكره نحوه إلا أن يقال أن غرض الشارع من هذا الأصل هو تسهيل الأمر على العباد وكثير السهو والشك أحق بذلك من غيرهم ولذا حكم كثير الشك انه يبني على ما هو اسهل يبني على الوقوع اذا كان الوقوع مفسداً أو على عدمه اذا كان فيه مفسداً لكنه لا ينفع الا ما يستفاد من الأخبار بل انما هو استناد الى أدلة نفي العسر والحرج.

السابع عشر - ان ظاهر الأخبار ان المراد بالشك الذي صار أخذ في موضوع هذا الأصل هو الشك الناشئ عن احتمال السهو وعليه هذا لو كان الشك بعد تجاوز المحل من باب الشبهة الحكمية بأن يكون بعد التجاوز في شرطية شيء أو جزئيته لما تجاوز عنه لم يكن داخلاً في هذا الأصل بل المرجع فيه هو الأصل المقرر في مسألة الشك في الشرطية والجزئية

من البراءة أو الاحتياط بناءً على القول بأن الحكم الوضعي منتزع من الحكم التكليفي كما عرفت مفصلاً في مبحث البراءة والاحتياط أو أصالة عدم الشرطية والجزئية بناءً على القول بأن الحكم الوضعي مجعول للشارع كما هو التحقيق وعلى هذا يكون حكم هذا الأصل على القول بالبراءة أو أصالة عدم الشرطية والجزئية وجوب إتيان المشكوك لكونه محله باعتبار الاتمام ثم الاعادة لوجوب تحصيله على القول بالاحتياط.

الثامن عشر - انه لو شك في الاخلال بعد السلام وقبل الشروع في صلاة الاحتياط ففي جريان هذا الأصل فيه وجهان مبنيان على أنه صلاة الاحتياط بحكم الجزء وأنه تبطل الصلاة لو تخلل المنافي بينها وبين الصلاة سواء كان المنافي مما يبطل عمداً فقط أم عمداً وسهواً معاً أو أنها صلاة منفردة ولذا تحتاج الى النية وتكبيرة الاحرام والتشهد والسلام فعلى الأول يجري وعلى الثاني لا وجه لعدم الجريان على الثاني أيضاً.

لأن القائل به يعترفون لها بحكم الجزئية من حيث عدم جواز تخلل المنافي عمداً ولذا لو فعله اثم وانما يقول انه لو فعله لم تبطل صلاته به وكذا على القول بأنها جزء من جهة ومنفردة من جهة أخرى وفي حكم صلاة الاحتياط الاجزاء المنسية لأنهم اختلفوا فيها أيضاً من حيث ابطال تخلل المنافي بينها وبين الصلاة بعد الاتفاق على عدم جوازه عمداً. فلو قلنا إنها أجزاء للصلاة المنسية فهي مما لم يصدق الشك بعد الفراغ عن الصلاة ولو قلنا إنها قضاء للاجزاء الفائتة فهي بحكم قضاء أصل الصلاة غاية الأمر وجوب الفور بها ولو ترك الفور أثم وصحت صلاته وصحت هي أيضاً متى أتى بها صدق الشك بعد الفراغ.

والأقوى هو الأول والظاهر أن بحكم الاجزاء المنسية سجدتي السهو لأنهما وان لم يكونا من أجزاء الصلاة لكنهما في حكمها لأنهما مما يتدارك بهما الخلل الواقع فيها لأجل السهو ولذا يشترط فيهما سائر ما يشترط في الصلاة من الطهارة والستر وعدم التكلم بينهما وبين الصلاة وغيرها مما حقق في محله وان كان في ذلك اختلاف.

التاسع عشر - انه هل يجري هذا الأصل إذا جرى في حق مكلف بالنسبة الى مكلف آخر في ما إذا كان عمل الأول موضوعاً للحكم الثاني فرتب الثاني آثار الصحة عليه إذا ترتب عليه أثر متعلق به كما لو علم المأموم إذا علم أن إماماً شك بعد التجاوز وعمل بهذا الأصل فيصح صلاة المأموم أو أن هذا الأصل جرى في عمل الامام وبعض أشخاص صلاة الجمعة إذا جرى في عمل بعض آخر وكولي الميت إذا استأجر شخصاً للعبادة عن الميت

[شباب]
ولو أن ذلك الشخص شك بعد البلوغ في أنه هل بيع في ذمة الولي بمجرد هذا الأصل كما لو عاجز عن الحج اذا
شخصاً وعلم أنه شك بعد البلوغ في أنه هل بيع في ذمته في الملك وكالزوج أو الزوجية إذا جرى في حق الآخر من [حيث]
الملك فانه يوجب اختلال بناء حرمة الجماع ونحوه وعلى توضيح جريانه في جميع العبادات أيضا كانت أمثلته فوق
حد الاحصاء بالنسبة الى أحد المتعاملين وذات يريد الاشتراء وعتق المملوك وتزويج المطلقة والمحكى [عن]
الزوج والزوجية اذا جرى عقد النكاح بينهما وهكذا.

وكيف كان فهل يؤثر في حق الآخر مطلقا أم لا كذلك أم يفصل بين حال النيابة وغيرها فيؤثر في الأول
دون الثاني فيه اشكال ولا شك في اختصاص الآثار ببعض العامل ومن ثم لا من توضيح لذلك بنفي ولا
اثبات ولعلهم استغنوا عنه بأصالة الصحة في فعل المسلم ولكنه إنما يجدي على توضيح ثبوت الصحة الواقعية [بيعه]
بعد ما أنها الى أن فعل المسلم على الصحة الواقعية فيما اذا شك الغير في صحته وفساده.

والمعروف ما على فيه أن نفس الحكم الشك في صحة وفساد عمل نفسه غاية ما في الباب أنه تام الدليل على عدم
العبرة بشكه بعد البلوغ في حق نفسه أو تمسكوا لذلك بأدلة نفي العسر والحرج ولكنه انما يتم في خصوص
موارد لزومهما أو بأن الحكم الظاهري في حق أحد نافذ وانما في حق الآخر بأن يقال ان من كان صلاته بحسب
الظاهر صحيحة عنده نفسه فللآخرين يترتب عليها آثار الصحة الواقعية فينفي الائتمام على الصحة.

وكذا صلاة الجمعة وغيرها من الأمثلة كما تقدم نظيره في مسألة العلم الاجمالي من مسائل حجية القطع إذ
هناك رتبوا آثار الصحة الواقعية مع العلم الاجمالي بمخالفة الواقع ولذا جوزوا بعضهم ائتمام أحد واجدي
المني في الثوب المشترك بالآخر واشتراء ثالث الدرهمين اللذين تداعيا صاحب الدرهم الواحد
وصاحب الدرهمين بعد تلف أحدهما عند الودعي المبحوث ذلك مما سبقت هناك وإذا جاز ترتيب آثار
الصحة الواقعية هناك مع العلم الاجمالي بمخالفة الواقع يجري الصحة الظاهرية والملكية الظاهرية في حق
ذلك الغير الذي فعله موضوع لحكم نفسه فيما نحن فيه بطريق أولى.

ولكنه مدفوع بأن الحكم بمخالفة الأصل في كل من المقيس والمقيس عليه فلا بد من الاقتصار فيهما على القدر
المتيقن الثابت بالنص أو الاجماع وقد عرفت هناك الاشكال في كثير من تلك الموارد على توضيح نسلم

الحكم بها لا يمكن اثباته في المقام بمجرد ذلك لأن الأدلة القطعية قطعي الاستفاد والظنية ظني الا
وان عكس المقام بالجبرة الحكمية دفعه أن القدر الثابت بها لو سلمت إنما هو في مورد الجهل بحال
ذلك المكلف الذي يتعلق موضوع لهذا الشخص الذي هو مورد أصالة الصحة في عمل المسلم والمورد في
في المقام علم هذا الشخص بأن ذلك المكلف شاك في صحة عمل نفسه ما لانضمام عدم امكان اثبات هذا
بشيء من الأدلة المتقدمة من غير فرق بين أن يلتفت هذا الشخص إلى وقوع الشك بعد التجاوز لذلك المكلف بعد
فراغ هذا الشخص من عمله وبين أن يلتفت إليه قبل لما عرفت من اختصاص أخبار الباب بأفعال النفس
وهذا الشك في حق هذا الشخص ليس من أفعال نفسه بل من جهة أفعال اشتراط صحة عمله بعدم وقوع
الشك بعد التجاوز لذلك المكلف الذي عمله موضوع لحكم هذا الشخص فهذا من قبيل الشك الساري
الذي قد عرفت في الموضع السابع عدم دخوله في الأخبار.

وإذا ثبت عدم جريان قاعدة الشك بعد التجاوز في حق هذا الشخص فمع الشخص ثبت في اشتراط صحة عمل هذا
بعدم وقوع الشك بعد التجاوز لذلك المكلف وعدمه فيندرج في مسألة الشك في الشرطية والجزئية
فكل على مذهبه ولكن هذا إنما هو لو لم يكن الشك في صحة عمل لهذا الشخص كما إذا اقتدى ذلك
للمأموم واحد أشخاص عدد الجمعة وأمثال ذلك.

وأما إذا لم يكن هناك عمل لهذا الشخص بل إنما يكون في مجرد براءة ذمته بعمل ذلك المكلف كما في الميت
إذا اتفق الشك بعد التجاوز للأجير للعبادة عن الميت وكما في العاجز عن الحج إذا اتفق ذلك للنائب
فالمرجع هو أصالة العدم وقاعدة الاشتغال ويمكن الفرق بين مثل هذين المثالين مما يكون الشك فيه
في براءة ذمة المنوب عنه من حيث وقوع الشك بعد التجاوز في عمل النائب وبين غيره مما يكون فيه
في اشتراط صحة هذا العمل بعدم وقوع الشك بعد التجاوز في العمل الآخر المرتبط به بجريان الأصل في
الأول دون الثاني فإن النائب بعد إجراء صيغة الإجارة يصير كنفس المنوب عنه وعمله عين عمل
المنوب عنه فكأنه نفس المنوب عنه بعد الحلول ويجري هذا الأصل في عمل نفسه بخلاف مثل المأموم مع
أشخاص الجمعة ونحوها لأن عمل كل شخص بنفسه وإنما الموجود ارتباط بالآخر.

وهذا الفرق مما لا محيص عنه بمقتضى ما ذكرنا. فالمحصّل أنه لا ينبغي جريان الأصل في موارد الشبهة وعدم
جريانه في غيرها، ودخوله في مسألة الشك في الترتيبة. وهذا كله في الإلزام بكشف مخالفة هذا الأصل للواقع
بالنسبة إلى هذا الشخص الذي عمل الآخر موضوع لحكمه. وأما لو صورة الانكشاف بكشف الموضوع الآخر -
الذي هو المنشأ للتحرّي وهو أنه إذا انكشف مخالفة هذا الأصل للواقع فهل يحكم أيضاً بصحة العمل المبني
صحته على هذا الأصل أم لا وجهان مبنيان على إفادة الأمر الظاهري الإجزاء وعدمها.

والتحقيق هو التأمل كما حقق في محله مضافاً إلى ورود الأخبار بإعادة الصلاة عند انكشاف كونه محدثاً حال
الصلاة مع كونها مأموراً بها بالأمر الظاهري. ولا شك أن ما نحن فيه أيضاً بعد وقوع الشك بعد التجاوز يصير
من باب الأمر الظاهري ولا سيما على القول بكون اعتبار هذا الأصل من باب الطريقية إذ بعد انكشاف الخلاف
يبقى الأمر الواقعي غير ممتثل به فيجب الإعادة أو القضاء ويجب إتيان المشكوك لو أمكن ذلك العمل لو كان محله
المجوز فيه عند الشك باقياً كما لو شك في السجود بعد القيام وبنى على وقوعه.

ثم لو انكشف بعد القراءة في ترك السجود فإنه يجب عليه السجود ثم العود إلى القيام والقراءة وهكذا ولا يمكن
التمسك بإطلاق المضي وعدم الإعادة ونحوهما مما ذكر في أخبار هذا الأصل لأن الإطلاق ليس إلا بصدد العاد
الشك بعد التجاوز ومن حيث هو وليس ناظراً إلى حيثية أخرى أصلاً ويحمل صحيحها على القول بأنها من باب
التعبد أن يقال إن الشارع اكتفى بالناقص بدل التام بأخبار هذا الأصل كما اكتفى كذلك في الناسي غير أركان
الصلاة ووظيفة في ركن حيث حكم بأنه تمت صلاته ولا يجب عليه إعادة إلا أنه يجب سجود السهو لتدارك النقص
وأما بعضاً والسجود والتشهد بعد الصلاة.

ولا شك في ترك المأمور به الواقعي في تلك الموارد لعدم الالتزام أم جعل الشارع هو بدلاً عن التام أو التزام كون
الشرط أو الجزء المنسي شرطاً أو جزءاً في خصوص حال الذكر فليس شرطاً أو جزءاً حال النسيان فلا يلزم في ما نحن فيه
أيضاً كذلك. ولكنه إنما يتم على فرض شمول الأخبار الصلاة بصورة انكشاف الخلاف والإنصاف عدم
ظهورها في ذلك بل إنها ليست إلا بصدد بيان حكم المشكوك ما دام شكاً ومع انكشاف الخلاف يندرج في موضوع
السهو على ما عرفت من اختصاص الأخبار بالشك المسبب عن احتمال السهو ونحوه فلا محالة يحكم عليه بما

تداركه والا فإن كان ركناً كان حكمه البطلان، وإن كان حكمه سجدتا السهو والقضاء في التشهد –
والسجدة الواحدة وسجدتا السهو فقط في غيرها هذا كله في الصلاة.

واما غيرها فحكمه في الوضوء هو التدارك مع بقاء الموالاة والاستئناف مع فواتها والحاصل أنه يحكم عليه بجميع أحكام السهو عبادة كان أم معاملة هذا كله حكم نفس الشاك واما حكم من كان عمل الشاك موضوعاً لحكمه فملخصه إنه إن دفع الانكشاف للمنوب عنه فان انضم اليه الانكشاف ثانياً أيضاً فتداركه بمقتضى أحكام السهو فهو والا وجب على المنوب عنه تفريغ ذمته.

اما حمل النائب على التدارك واما تداركه بنفسه أو بنائب آخر وان دفع للمأموم فان انضم اليه الانكشاف للامام أيضاً فتداركه نحو ما كان حكم المأموم حكم الشك في الركعة لعدم حصول القطع بفساد صلاته بمجرد ذلك ولا بصحته بل يتبع الشك فيهما وان دفع لأحد اشخاص الجمعة فتداركه الشاك فهو والا فإن كان مما لا يتدارك كترك الركن أم يتداركه عمداً كانت الجمعة باطلة ببطلان صلاة أحدهم وان لم يتداركه سهواً في غير الركن احتمل بطلان الجميع ببطلان صلاة أحدهم في الواقع واحتمل الصحة لصحة صلاة الساهي ظاهراً بناءً على أن الحكم الظاهري في حقه نافذ واقعاً في حق الآخرين كما قال البعض في ائتمام أحد واجدي المني في الثوب المشترك ولكنه مدفوع بأنه على خلاف الأصل فلابد من الدليل فيرجع الى الشك في الركعة والحاصل إن حكمه أيضاً حكم السهو من غير فرق بين وقوعه في العبادة والمعاملة.

الحادي والعشرون – لو وقع الشك بعد التجاوز للامام أو المأموم مع حفظ الآخر كان مقتضى قاعدة الشك بعد التجاوز عدم الالتفات ومقتضى حفظ الحافظ عدمها فيقع التعارض بين أدلة القاعدة والأدلة الدالة على أنه لا حكم لشك كل منهما مع حفظ الآخر لأن مقتضى القاعدة هو وجوب المضي ومقتضى تلك الأدلة عدم جواز المضي والرجوع الى مقتضى حفظ الآخر والتعارض تعارض العموم من وجه فان رجحنا الأول فواضح بدعوى الجبرية من الأكثر إذا كان النزاع مع تلك الأدلة لاختصاصها بالصلاة وعموم القاعدة لها ولسائر الموارد وجرياً فيها وإلا فان رجحنا من حيث السند في العامين من وجه فالترجيح مع القاعدة لكثرة الاخبار الواردة فيها.

وعلى فرض عدم الترجيح من حيث السند في العامين من وجه أو على فرض التكافؤ فيتساقطان فيرجع الى أصالة

العدم فيوجب في الحكم الى مقتضى الحافظ منهما على فرض وفرع الشك للامام وحفظ المأموم لو رجحنا القاعدة
فيحكم على المأموم بوجوب قصد الفرادى لقطعه بفساد صلاة الامام واقعا أو بالرجوع الى الشكة الوهمية
أو ببقاء الاقتداء لصحتها باعتقاد نفسه وكونه مأمورا بالمضي حسب الظاهر بناء على كون الحكم الظاهري في حق
احدنا نافذا في حق الاخر أوجه أوسطها أوسطها.

الثاني والعشرون - أنك قد عرفت اختصاص الأخبار بصورة احتمال السهو ولكن العلامة الطباطبائي استدل
بوجوه آخر لهذا الأصل على فرض تماميتها يشمل بعمومها صورة احتمال العمد والاضطرار والشك الساري قد
نقلناها في الموضع العاشر منها استصحاب الصحة اذ لا ريب انه لو تم يشمل جميع صور الشك بعد الفراغ ولكنه
في غاية الضعف لما حققنا في مسألة الشك في الشرطية والجزئية في جواب من استدل باستصحاب صحة الا جزاء
السابقة من أن صحة كل واحد من اجزاء المركب مشروطة بانضمام سائر الاجزاء وجميع الشرائط اليه لان الكلا
هو الجزء المكون بالشرط المذكور فلو اختل شيء من الاجزاء أو الشرائط لم يكن شيء مما اتى به مأمورا به فالحكم بصحة
أي جزء كان ولو بمعنى مراعاة بانضمام سائر الاجزاء وجميع الشرائط اليه فلا يقطع بصحة شيء من الاجزاء السابقة
قبل الفراغ من تمام العمل والاستصحاب موقوف على اليقين السابق والشك اللاحق.

فعند الشك بعد الفراغ في شك في انضمام الشرط أو الجزء المشكوك الى الاجزاء السابقة يشك في انها وقعت
صحيحة أم لا؛ لا أنه يعلم انها وقعت صحيحة ثم طرء الشك في طرو الفساد لها. ومنها ان الأصل في عمل المسلم
وفعله على الوجه الصحيح إذ فيه ان المناسب لتطبيق هذا الحكم على عمل المسلم المشعر بدخلية اسلامه فيه ولا كان
القيد لغوا بل لا بد أن يقال أن الأصل في عمل المكلف وفعله كذلك أن يكون وجهه انما اسلامه عن وقوعه
على الوجه الفاسد.

ولا شك أن غاية ما يقتضيه الاسلام هو الاجتناب عما يحرم دون ما يسوغ شرعا اتيانه وعمدا والاتيان فاسدا
كذلك واما الاتيان والاتيان فاسدا سهوا أو عمدا عندما يسوغه شرعا أو ضرورة أو اكراه ونحوها مما يكون
المكلف معه ساقطا فلا يمنع شيئا من ذلك الاسلام لمنافاة ذلك فغايته ما يثبت بهذا الاصل
هو انه لا يجعل عصيانا فيقتضي نفي احتمال العمد عصيانا على فرض جريانه في مثل الشك في الصحة عند الشك في

وأما لو كان مختصاً بصورة الشك فيحصر آخر في محل مسلم فخروج أجنبي عن المقام للمقام.

ومنها – العسر والحرج على تقدير تأثير الشك بعد الفراغ فإنه يؤدي إلى عدم سلامة شيء من الأعمال ووجوب الإعادة والقضاء بعد مضي الأيام المتمادية والسنين المتطاولة، ولا شك أنه عسر شديد وحرج بيّن يكون منفياً بالكتاب والسنة أشد نفي – إذ فيه أنه أخص من المدعى لأنه إنما يجري في موارد العسر والحرج.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن مجرى هذا الأصل موارد احتمال السهو بمقتضى الأخبار، وموارد احتمال العمد (العصيان) على فرض جريان أصالة الصحة في عمل المسلم في عمل نفس المكلف وموارد جميع الاحتمالات السهوية والعمدية والاضطرارية في صورة لزوم العسر والحرج من تأثير الشك فالمرجع في غير تلك الموارد أصالة العدم والله أعلم.

المسألة الثالثة – في أصالة الصحة في فعل الغير وهي في الجملة من الأصول المجمع عليها فتوى وعملاً بين المسلمين فلا عبرة في موردها بأصالة الفساد المتفق عليها عند الشك إلا أن معرفة مواردها ومقدار ما يترتب عليها من الآثار ومعرفة حالها عند مقابلتها لما عدا أصالة الفساد من الأصول يتوقف على بيان مدركها من الأدلة الأربعة ولا بد من تقديم ما فيه إشارة إلى هذه القاعدة في الجملة من الكتاب والسنة. أما الكتاب فمنه قوله تعالى: وقولوا للناس حسناً على تفسيره بما عن الكافي من قوله ع: لا تقولوا إلا خيراً حتى تعلموا ما هو الخ. ولعل مبناه على إرادة الظن والاعتقاد من القول.

أقول: لو كان مبنياً على ذلك لاحتاج إلى تقدير مفعول آخر ولا داعي إليه لعدم توقف صحة هذا المعنى على كون القول بمعنى ذلك بل الظاهر أن القول بمعنى التكلم والذكر وهو يتعدى إلى مفعول واحد فالمعنى: أنكم إذا سمعتم فيه سوءاً فيهم فلا تتكلموا ولا تذكروا إلا ما حسناً حتى تعلموا ولا تنسبوا إليهم ذلك العمل الشيء الذي سمعتموه وبعبارة أخرى احملوه على الوجه الحسن فيصير بمعنى الأخبار الآتية.

أو أن المعنى تكلموا معهم بكلام حسن ولا تشتموهم وذلوا: فهو كما في قوله: ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم، وقوله تعالى حسناً، يحتمل أن يكون مفعولاً مطلقاً نوعياً أي قولاً حسناً فحذف الصفة وأقيم المضاف إليه مقامه كما في قوله تعالى: ولا تقل لهما أف، ولو كان المراد هذا المعنى فلا يدل على مطلوبية حسن الظن كما لا يخفى.

ومنها قوله تعالى: اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم، فإن ظن السوء إثم وإلا لم يكن شيء من الظن إثما. ومنها قوله تعالى: أوفوا بالعقود، بناء على أن الخارج من عمومه ليس إلا ما علم فساده لأنه المتيقن ولكنه إنه يتم بالنسبة إلى ما شك في فساده من باب الشبهة الحكمية لأنه عام يجب العمل بعمومه في ما لم يثبت تخصيصه من الأفراد. وأما بعد ثبوت تخصيصه بالربا مثلا وشك في العقد الصادر من مسلم أنه ربوي أو غيره فلا يمكن التمسك لصحته بهذا العموم استنادا إلى أن الخارج من عمومه ليس إلا ما علم فساده لأن الربا قد علم فساده وخروجه منه بقوله تعالى: وحرم الربا.

فالتمسك لصحته بهذا العموم ليس بأولى من التمسك لفساده بقوله تعالى وحرم الربا وكذا قوله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض. والاستدلال بها للشبهة الموضوعية يحكى عن المحقق الثاني حيث تمسك في مسألة بيع الراهن مدعيا لسبق إذن المرتهن وإنكار المرتهن السبق بأن الأصل صحة البيع ولزومه ووجوب الوفاء بالعقود. وقد عرفت ما فيه وأضعف منه دعوى دلالة الآيتين الأوليين إذ فيهما مضافا إلى ما سمعت أنه لو قلنا إن البيع وقع قبل الإذن اشتباها من البائع أو جهلا لا إثم ببيعه قبل الإذن فلا يمكننا الحكم بصحته ونحو ذلك من صور فقدان شرط من شروط صحة المعاملة أي الشك في تحققه لم يظن سوءا.

وأما السنة فالانصاف أنها على كثرتها لا تدل إلا على عدم جواز نسبة المعصية إلى المؤمن بمجرد الاحتمال الناشئ من قول الناس أو رؤيته أو سماعه منه شيئا يحتمل كونه معصية بل لا بد من حمل فعله على أحسن محامله حتى يعلم كونه معصية فلا تدل على ترتيب آثار الواقع البيع المحتمل وقوعه بعد رجوع المرتهن عن الإذن ولا تدل على حكم فعل غير المؤمن لاشتمالها على لفظ أخيك وأخاه ونحوهما مما هو ظاهر في المؤمن.

وأما حكم ما إذا كان فاسدا عند الحامل وصحيحا عند الفاعل إذ لا يلزم من الحكم بالفساد في شيء من هذا الحمل على سوء بأخيه المؤمن ولا فائدة في ذكر الأخبار بعد عدم استفادة شيء زائد مما استفاده الشيخ منها. وكيف كان فتمامية ما له مدخلية بالمقام من مفاد هذه الأخبار أنه إذا صدر من مؤمن قول أو فعل يحتمل فساده من جهة احتمال عصيانه فيه بحيث لو أحرز عدم عصيانه فيه كان واقعا على الوجه الصحيح فلا بد من نفي هذا الاحتمال بعده إلا مثلا إذا ذبح حيوانا للتذكية بفري الأوداج الأربعة واحتمل ترك الاستقبال والتسمية عمدا.

فلا بد من حمله على الصحيح فلا يبقى فيها احتمال السهو والاضطرار والاكراه ونحوها. نعم إذا أمكن احراز سائر الاحتمالات بالأصل المعتبر فلا مضايقة فيه عن اثبات الصحة بالأخبار وبضميمة الأصل كما إذا احتمل ترك فري أحد الأوداج سهوا أو خطأ فأدم لم يكن كثير السهو والخطاء لأن أصالة عدم السهو والخطاء في حق غير كثيرهما من الأصول المسلمة وأما في مثل بيع الرهن المحتمل وقوعه بعد رجوع المرتهن وقبله وكذا نادر بجعلهم للأدلة بالتقارن حتى في صورة معلومية تاريخ أحدهما كما حققناه سابقا فلا فائدة للأخبار فيه لأن احتمال الفساد ليس مستندا الى معصية البائع حتى يحصل أنه لا يمكن الاستدلال بشيء من الآيات والأخبار على وجوب حمل فعل المسلم على الصحيح الواقعي وترتيب آثاره على مجهول الصحة.

فأما الاجماع فنقول في محله أما القولي فقال الشيخ إنه مستفاد من تتبع فتاوى الفقهاء في موارد كثيرة فإنهم لا يختلفون في أن قول مدعي الصحة في الجملة مطابق للأصل وإن اختلفوا في ترجيحه على سائر الأصول كما ستعرف.

أقول: لا بد من تتبع الفتاوى حتى يعلم أن مستند حكمهم بالصحة هو مجرد أصالة الصحة عند احتمال الفساد أو شيء آخر فلعل احتمال الفساد كان ناشئا من احتمال يمكن دفعه بالاستصحاب ونحوه فلا يثبت بذلك أن أصالة الصحة من حيث هي من الأصول المعتبرة عندهم في مقابل الاستصحاب وغيره فلعل مستندهم ما ذكرنا من نفي احتمال العصيان بالآيات والأخبار ونفي احتمال السهو والخطاء والاكراه مثلا بالاستصحاب ولذا لا يحكمون بالصحة أو يختلفون في كثير من المقامات فلو كانت أصلا مجمعا عليه لوجب الحكم بالصحة في جميع تلك المقامات.

وأما العملي فقال إنه لا يخفى على أحد أن سيرة المسلمين في جميع الأعصار على حمل الأعمال على الصحيح وترتيب آثار الصحة في عباداتهم ومعاملاتهم ولا أظن أحدا ينكر ذلك إلا مكابرة.

أقول: لعل مستندهم في ذلك في بعض المقامات هو اليد وفي بعضها الاستصحاب وفي بعضها أصالة الطهارة وفي بعضها أصالة الاباحة وفي بعضها أصالة البراءة وفي بعضها الوثوق والاطمئنان وفي بعضها لزوم العسر والحرج واختلال النظام كما هو الوجه الرابع الذي استدل به فهو فلا يثبت به أن أصالة الصحيح بما هي من الأصول المعتبرة في مقابل سائر الأصول

إلا أن يقال أن الغرض إثبات حكم الشارع عند الشك في صحة أفعال المسلمين بالصحة ولا يقدح في هذا استناده في

كل مقام إلى شيء غير ما هو المستند في مقام آخر وهو وإن كان من حجج الطائفة، ولكنه لا يدفع ما قلنا لأن غرضنا
أن الإجماع العملي إنما يصير دليلاً مستقلاً فيما إذا كشف عن حكم الشارع باعتبار أصالة الصحة من حيث هي وهذا غير
معلوم فلا حجية في هذا الإجماع مضافاً إلى أن هذه السيرة والعمل المستمر لا اختصاص لهما بخصوص المسلم بل جارية في
جميع العقلاء وكذا هي جارية في معاملة المسلمين فيما بينهم وكذا فيما بينهم وبين الكفار وكذا فيما بين الكفار بعضهم مع
بعض وفيما بينهم وبين المسلمين وهذا يكشف عن عدم استناده إلى تعبد شرعي إلا أن يقال إنه يكشف عن كونه
أصلاً عقلائياً معمولاً به بين العقلاء لتوقف نظام معاشهم ومعادهم عليه،

ولذا قرره الشارع ولم يردع عنه فيكون معتبراً عنده أيضاً لأن الأمارة عليه الردع ولو ردع لوصل إلينا لعموم البلوى وشدة
الاهتمام به أشد من الاهتمام بالصلاة اليومية لجريانه في جميع العبادات والمعاملات بل يمكن استفادة امضائه
من بعض ما يذكر في الوجه الرابع وهو العقل المستقل الحاكم بأنه لو لم يبن على هذا الأصل لزم اختلال المعاد والمعاش
بل الاختلال الحاصل من ترك العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترك العمل بيد المسلم مع أن الإمام
قال لحفص بن غياث بعد الحكم بأن اليد دليل الملك ويجوز الشهادة على الملك بمجرد اليد إنه لولا ذلك لما
قام للمسلمين سوق فيدل بفحواه على اعتبار أصالة الصحة في أعمال المسلمين مضافاً إلى دلالته بظاهر اللفظ
حيث إنه الظاهر أن كل ما لولاه لزم الاختلال فهو حق لأن الاختلال باطل.

والمستلزم الباطل باطل فنقيضه حق وهو اعتبار أصالة الصحة عند الشك في صحة ما صدر عن الغير ويشير إليه أيضاً
ما ورد من نفي الحرج وتوسعة الدين وذم من ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم بل يمكن الاستدلال بموثقة مسعدة
بن صدقة عن أبي عبد الله الصادق ع: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك
مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك وهو حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو
قهر فبيع أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم
به البينة.

تقريب الاستدلال أن ترتيب آثار الصحيح على الفاسد حرام وعلى الصحيح حلال فكلما شك في صحته وفساده يكون
في حلية ترتيب آثار الصحيح عليه وحرمته فظاهر الرواية أن كل فعل محتمل الحل والحرمة فهو حلال ظاهراً حتى يعلم

أو تقوم البينة عليها ولا تعني بأصالة الصحة الا تربت أثر الصحيح على ما كونه كذا.

فإن قلت لعل الحكم بحل التصرف في الثوب والعبد من جهة اليد وفي الامرأة من جهة أصالة عدم النسب والرضاع فلا يدل أنه مستند الى أصالة الحل عند الشك في الحرمة. قلت فيه أولاً أن ظاهر الموثقة ان الحكم بالحل مستند الى مجرد الجهل بالحرمة وان الملاك هو مجرد الجهل وان غاية العلم بالحرمة أو البينة وثانياً أن غاية ما ثبت أمارية على الملك هو اليد المحكم وأما في الرواية استمرار فضلاً عن الدلالة على أن بائع الثوب والعبد كان مستنداً الى الحل هو كون يد البائع امارة على الملك إذ يمكن أن يكون يد البائع مستندة الى الاشتراء المشكوك الصحة بأن نعلم انه اشتراه من غيره ونشك في صحته وأن يكون ادعى الوكالة عن المالك أو باع فضولاً وقال إنه لزيد ثم أجاز زيد ونحو ذلك مما يتوقف اثبات ملكية المدعي للملك على اجراء أصالة الصحة والصدق.

والحاصل إن القول بأن ملاك الحكم بالحل هو اليد ضعيف ولو كان ملاك اليد ويد المحاكم الجزم المالك أمارة للملك يقتضي رواية ضعف من خبايا ... بملاحظة عليه تحقق المعاملة بين المتعاملين والامر فلو لم يكن يد اللامر أمارة للملك لزم اختلال السوق هذا مع أنه لو كان الأمر كما ذكر لما صح الاستدلال بها الا باعتبار البدع أن الاستدلال بها لا اعتبارها جانح التكلف.

وإن أصالة عدم النسب انما تجري على القول بالأصل المثبت لعدم الحالة السابقة اليقينية لنسب هذه المرأة الا العدم الأزلي هذا ان لم نقل أن الأصل تعارض بالحل لأنه من قبيل الشك في الحادث والاكثار بالحلال من أصله لعدم جريان الأصل المثبت أيضاً وكذا الكلام في أصالة عدم الرضاع لأنها قد تجري وقد يقال إنه إذا علم أنه كان رضيعة ويتردد بين المرضعة التي لم يرد بها بين الرضيعة والاجنبية ولا شك في أن الأصل يتعارض بين الجانبين نعم انما يصح التمسك بها عند الشك في أصل تحقق الرضاع بخصص الجواب في الوجه الأول بالنسبة الى هذا الأصل.

ثم إنه يظهر مما حققنا لك أنه لا يمكن أن يكون مستند الحل هو اليد والأصل المذكور اغماء لك أن تقول أنه يستفاد من الموثقة ان حكم حلية الحرمة هو الحلية ولو كان هناك أصل موضوعي يقتضي الحرمة كما هو كذلك في مورد الرواية لأن الأصل عدم تملكه للثوب والعبد والأصل عدم تحقق الزوجية بينهما إذ لو قلنا بكونه الأصل الموضوعي على أصالة الحل المستفادة منها لزم التخصيص باخراج المورد وهو قبيح وهذا هو السر في الاستدلال بخصوص الموثقة دون سائر

أخبار حمل المشتبه ولكن الشيخ غفله الله عن بعده الموثقة بتوثيب آخر ولكنه قد شطب عليه في بعض النسخ المصححة ولعله لعدم تمامية ذلك التوثيب لأنه جعل وجه حكمه بالحل في المشكوك في جميع الأمثلة أصالة الحل في تصرفات الناس.

ولا شك أنه لا دلالة فيها على ذلك بل إنما تدل على أن الحكم الظاهري عند الشك والجهل بالحرمة بما هو هو الحل وأن نفي الجهل ملاك الحكم لا على توسط أصالة الصحة كما لا يخفى فالشطب عليه وقع في محله وربما يدعى أنه لا حاجة الى توسط أصالة الصحة بل نفي الحكم بالحل في مشكوك الحرمة يفيد جواز ترتيب آثار الصحة على مشكوكها ولا يزيد ازيد من ذلك اذ لا فائدة في الحكم بصحة المشكوك الا ترتيب آثار الصحيح عليه وقد حصل

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول - إن المحمول عليه فعل المسلم من الصحة باعتبار الفاعل أو الصحة الواقعية فلو علم أن معتقد الفاعل اعتقادا بعذر فيه للاجتهاد أو تقليد من يجوز تقليده وأن البيع أو النكاح بالفارسية صحيح فشك فيما صدر عنه مع اعتقاد الشاك اعتبار العربية فهل يحمل على كونه واقعا بالعربي حتى في ما اذا ادعى عليه أنه أوقعه بالفارسية وادعى هو أنه أوقعه بالعربية فيحكم الحاكم المعتقد بفساد الفارسي بوقوعه بالعربي ام لا؟ وجهان بل قولان ظاهر المشهور والحمل على الصحة الواقعية فاذا شك المأموم في أن الامام المعتقد لعدم وجوب السورة قرأها أم لا جاز له الائتمام وان لم يكن له ذلك اذا علم بتركها.

وعن بعض المتأخرين خلافه مثل ما عن شرح فول الحقق في شرح قول المحقق: ولو اختلف الزوجان فادعى أحدهما وقوع العقد في حال الاحرام وانكره الآخر، فالقول قول من يدعي الاحلال ترجيحا لجانب الصحة انه قال ان الحمل على الصحة هو تمام إذا كان المدعي لوقوع العقد في حال الاحرام عالما بفساد ذلك اما مع اعترافهما بالجهل فلا وجه للحمل على الصحة، وحكاه الشيخ عن بعض معاصريه أيضا في أصوله، وقرره حيث علل الأصل بالغلبة فلا يمكن اسناد هذا القول الى كل من استند في هذا الأصل الى ظاهر حال المسلم كالعلامة وجماعة ممن تأخر عنه فانه لا يشمل صورة اعتقاد الصحة خصوصا اذا امضاه الشارع لاجتهاد أو تقليد أو قيام بينة أو غير ذلك.

وكيف كان فالمسألة محل اشكال من اطلاق الأصحاب ومن عدم مساعدة أدلتهم لأن عمدتها الاجماع ولزوم الاختلال وتحصيل الاجماع القولي مع ما عرفت من تصريح بعضهم بعدم الاعتبار في صورة كون القاصد باعتقاد الحامل صحيحا باعتقاد الفاعل ومن الاستناد في الاعتبار في كلمات هؤلاء الى الحلية وظاهرها حال العلم الظاهر في غير تلك الصورة في غاية الاشكال وكذلك الحكم في تلك الصورة واما الاختلال فيندفع بالحمل على الصحة في غيرها وتفصيل المسألة ان الشاك في الفعل الصادر من غيره اما ان يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده واما ان يكون عالما بجهله بها واما ان يكون جاهلا بحاله فعلى الاول اما ان يعلم مطابقة اعتقاد الفاعل لاعتقاده او تخالفه له او يجهل الحال فنقول لا اشكال في الحمل على الصحة في الصورة الاولى.

واما الثانية فان لم يتضادا في اعتقادهما بالصحة في فعل بحيث لا يمكن ان يقع على وجه يعتقد كلاهما صحته مثلا ان يعتقد احدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والآخر وجوب الاخفات فلا اشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل بل هو المتيقن من الاجماع وان تضادا بان امكن وقوعه على وجه يعتقد كل منهما صحته واتى كان الفاعل يعتقد صحته على وجه آخر يعتقد الحامل فساده مثل العقد بالعربية والفارسية حيث يعتقد كلاهما صحة العربي ويعتقد الفاعل فقط صحة الفارسية ايضا فاذا علمنا ان العقد بالفارسية منه سبب لترتيب الآثار عليه من كل احد حتى المعتقد بفساده بناء على ان الحكم الظاهري في حق احد واقعي في حق الآخر ونحو ذلك فلا ثمرة في الحمل على معتقد الحامل او الفاعل.

وان قلنا بالعدم كما هو الأقوى ففيه الاشكال المتقدم من تعميم الأصحاب في فتاواهم وفي بعض معاقد اجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة ومن اختصاص الادلة بغير هذه الصورة

واما الثالثة فالظاهر الحمل فيها لجريان الأدلة بل يمكن الحمل على الصحة في اعتقاده فيحمل على كونه مطابقا لاعتقاد الحامل لغيره ولزوم الاختلال لكثرة موارده واما على الثاني وهو علم الحامل بجهل الفاعل بها فيرد ايضا الاشكال المتقدم خصوصا اذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب كما اذا علمنا انه اقدم على بيع احد المشتبهين بالنجس اجمالا اذ يكون قد اتفق وقوع المبيع طاهرا وكذا الكلام على الثالث وهو الجهل بحال الفاعل من حيث علمه وجهله بالصحة والفساد الا ان الاشكال في بعض الصور أهون منه

في بعض آخر وهو ما كان كثير الوقوع في الخارج بحيث يلزم الاختلال من عدم حمله على الصحة، ولا شك ان صورة العلم بجهل الفاعل وكذا صور الجهل بحاله في غاية الكثرة بحيث يلزم الحرج والاختلال من عدم الحمل فيبقى الاشكال في خصوص صورة تصادق الاعتقادين من الصورة الثانية من القسم الاول والنادر من صور القسمين الآخرين مثل بيع أحد المشتبهين بالجنس وأمثاله، ولكن الشيخ لم يعترف بالحمل على الصحة الا في الصورة الثالثة وبعض الصورة الثانية من القسم الاول واشكل فيما عداها مع انه لا فرق بينها وبين الصور الثلاث لا من حيث الاشكال ولا من حيث الاستدلال بلزوم الحرج والاختلال بل الامر وارد في الفتوى الصحة من القسمين الآخرين لجهل اكثر الناس بما هو والجهل حال كثير منهم من حيث العلم والجهل بها بحيث يمتنع عدم حمل أفعالهم على الصحة للزوم الاختلال ولقيام السيرة على حملها على الصحة كما لا يخفى على المتأمل المنصف هذا.

مع انه يمكن أن يقال بالحمل على الصحة في جميع صور الأقسام الثلاثة وان لم يكن يحصل شيء من فحص الاجماع في بعض صورها ولم يلزم من عدم الحمل فيه الحرج والاختلال لوجهين أحدهما ما عرفت من استفادة جواز ترتيب آثار الصحيح على شكوك الصحة من موثقة مسعدة بن صدقة لانا دفعنا العموم الشامل لجميع صور جميع الأقسام ثانيهما ما عرفت أيضا من استمرار حمل جميع العقلاء على الحمل بهذا الأصل من غير فرق بين من اتحد مذهبه ومذهبنا وبين غيرهم لوضوح عدم الفرق عندهم بين شيء من الأقسام الثلاثة ولا بين شيء من صورها مع أن جميع الأقسام موجود بين جميع العقلاء فما لم يكن منهم للشريعة أصلا لانهم أيضا بمقتضى عقولهم يؤسسون بعض القواعد يعملون بها فيما بينهم لانهم دفعا للهرج والمرج والاختلال لأن عقولهم تقتضي أن يكون نظم في ما بينهم كما لعله البناء بعضها مع بعض.

فالأقسام الثلاثة المذكورة من حيث العلم بتلك القواعد والجهل بها والجهل بالحال ثابتة في جميعهم ومتفق عليه ومع ذلك يحملون شكوك الصحة على الصحيح ولهذا لأنهم لاحظوا كثرة الشكوك ولزوم الاختلال من الحمل على الفاسد وكذا من عدم ترتيب آثار الصحة وإن الغالب في أفعال العقلاء هو الصحيح بحيث يلزم من حمل المشكوك على الصحيح الوقوع في مخالفة الواقع الا نادرا.

فالحقوا النادر بالمعدوم واسسوا قاعدة معولا عليها في جميع موارده لكن من باب سياسة المدن ودفع الهرج واختلال النظام فما شئتم لولا ذلك بل اختلال نظام معادهم أيضا لو كانوا متدينين بدين هذا مع ذلك كله لا بد من التتبع لكلمات الفقهاء.

والثاني ان يحكى الظاهر من المحقق الثاني أن أصالة الصحة في العقود انما تجري بعد استكمال العقد للأركان قال في محكي مع صد فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن ضمنت وانا صبي بعد ما رجح تقديم قول الضامن ما هذا لفظه: فإن قلت: للمضمون له أصالة الصحة في العقود، وظاهر حال العاقد الآخر انه لا يتصرف باطلا. قلت: إن الأصل في العقود الصحة بعد استكمال أركانها ليتحقق وجود العقد. أما قبله فلا وجود له فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد، وكذا الظاهر انما يتم مع استكمال الأركان لا مطلقا انتهى.

وقال في باب الاجارة ما هذا لفظه لا شك في أنه إذا حصل الاتفاق على حصول جميع الأمور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانهما على العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة بيمينه لأنه الموافق للأصل لأن الأصل عدم ذلك المفسد والأصل في فعل المسلم الصحة أما إذا حصل الشك في الصحة والفساد في بعض الأمور المعتبرة وعدمه فإن الأصل لا يثمر هنا فإن الأصل عدم السبب الناقل.

ومن ذلك ما لو ادعى أني اشتريت العبد فقال: بعتك الحر. ويظهر من هذا من محكي كلام العلامة في عد حيث قال لا يصح ضمان الصبي ولو أذن له الولي، فإن اختلفا قدم قول الضامن لأصالة براءة الذمة وعدم البلوغ وليس لمدعي الصحة أصل يستند إليه ولا ظاهر يرجع إليه بخلاف ما لو ادعى شرطا فاسدا لأن الظاهر انهما لا يتصرفان باطلا وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون انتهى.

وفي محكي كرة لو ادعى المضمون له ان الضامن ضمن بعد البلوغ وقال الضامن بل ضمنت لك قبله فإن عينا له وقتا لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول الصبي إلى أن قال: وإن لم يعينا له وقتا فالقول قول الضامن بيمينه وبه قال الش لأصالة عدم البلوغ وقال أحمد القول قول المضمون له لأن الأصل صحة العقد وسلامته كما لو اختلفا في شرط

وبطل.

والفرق بين المختلفين في الشرط المعتد به بتقديم قول مدعي الصحة لاتفاقهما على أهلية التصرف إذ من له أهلية
التصرف لا يتصرف إلا تصرفاً صحيحاً فكان القول قول مدعي الصحة لأنه يدعي الظاهر وهنا اختلفا في أهلية التصرف
فليس مع من يدعي الأهلية ظاهر يستند إليه ولا أصل يرجع إليه وكذا لو ادعى أنه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد
انتهى. لكن لم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع الصغر إلا حيث صرح المحقق
الثاني والعلامة بجريان أصالة الصحة في دعوى البائع الصغر.

وإن اختلفا بين من عارضها بأصالة عدم البلوغ وهو العلامة ولذا توقف في عد ذكره وتوقفا فيها وبين من ضعّف
هذه المعارضة وهو المحقق الثاني حيث قال في شرح عد حيث قال العلامة ولو قال البائع بعتك وأنا
صبي فأنكر المشتري وقال بعتني وأنت بالغ يحتمل تقديم قول مدعي الصحة مع يمينه وتقديم قول البائع لأصالة
البقاء قال إن الاحتمال الثاني في غاية الضعف لأن أصالة البقاء مندفعة بالإقرار بالبيع المحمول على البيع
الصحيح شرعاً فإن صحته تقتضي عدم بقاء الصبوة فلا يعد معارضاً كما لا يعد احتمال الفساد معارضاً لأصالة
الصحة في مطلق الإقرار بنوع عقد البيع.

فإن قلت أصالة قد تعارضها للقطع بثبوت وصف الصبوة سابقاً. قلت قد انقطع هذا الأصل بالاعتراف
بصدور البيع المحمول على الصحيح كما حكم بانقطاع أصالة بقاء ملك البائع بالاعتراف بصدور البيع لو اختلفا في
صحته وفساده ولو تمت في هذه المسألة لتعارض الأصلين لثبت تعارضهما لو قال بعتك وادعى أحدهما الفساد
انتهى.

أقول قد عرفت أن ظاهر العلامة التوقف وتساوي الاحتمالين لم يعلم منه أنه يجري أصالة الصحة في دعوى البائع
الصغر لأن ذكره في المسألة المذكورة لا يدل على اختيار شيء منهما هذا حال العلامة وأما المحقق الثاني فهو أيضاً
لا يظهر منه أنه يجري أصالة الصحة في ذلك لأنه ليس إلا ابتداء أن أصالة البقاء لا يصلح معارضاً لأصالة الصحة ردّاً
على العلامة بمجرد فرض جريان أصالة الصحة فلا دفع لانتفاع المعارضة كما في سائر المقامات ولعل الأولى تصدر
بأن تتوقف أصالة الصحة وهذا القدر يكفي في دفع المعارضة بين الكلامين فيحتمل أن يكون ممن يستبعد الرأي

لأن الضمان والإجارة بعد البيع فاعلها يجدد ذلك بما بعد ذلك وقد حكي عن قطب الدين الشيرازي أنه اعترض على العلامة الحلي في مسألة الضامن بأصالة الصحة فعارضها بأصالة عدم البلوغ وبقي أصالة البراءة سليمة عن المعارض.

وكيف كان فلا شك أن مقتضى الأدلة التي استند إليها لعدم الفرق بين احراز أهلية التصرف حال العقد وإحراز أهلية المتصرف حال العقد في أصالة الصحة واحراز أهلية التصرف حال العقد الذي على المتصرف وسائر الأركان وعدمه ولكن العلامة والمحقق الثاني لما كان المستند عندهما ظهور حال المسلم وجب عليهما عدم الحمل على الصحة إلا عند وجود هذا الظهور ولا ريب أن عقد الضمان لا يخلو إما أن يصدر بعد إذن المديون ولا قبول الغريم وإما أن يصدر مع الإذن والقبول فعلى الأول عدم تحقق الظهور واضح وعلى الثاني وإن كان مقتضى إذن المديون البالغ وقبول الغريم كذلك إنهما لا يقدمان إلا صحيحا ولكن هذا لا يصلح حجة على الضامن لأنهما من الممكن أن يدعيا عليه بالحلاوة لبونه في جانب نفسه ظهور حال يقتضي أن يكون تصرفه صحيحا إجراء أصالة الصحة في الفعل المركب من طرفين منشأ ببين بجرد ظهور حال أحدهما في التصرف الصحيح الحكم بأصالة الآخر إلا مع ظهور حاله أصلا

فلا بد لكل من يستند في هذا الأصل إلى ظاهر حال المسلم من احراز الظهور من الطرفين في موضوع أصالة الصحة عنده فعل المسلم الكامل ولا ريب في عدم تحقق ذلك إلا إذا علمنا بالبلوغ والعقل حين الفعل وبذلك يظهر أن كلام الشيخ في رد ما صدر من قوله: فمتى ما حكم إذا كان الشك في بلوغ الفاعل ولم يكن هناك دليل آخر مطلق البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل مطلقا إلا أن مقتضى القياس على سائر المقامات إجراء أصالة الصحة في فعل إجراء ما في نفس فعل عند الفساد وهو ممتنع في الفرض على الفرض المذكور فتأمل جيدا.

ولكن ينبغي ح مطالبة الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع إياه على ما حكاه عنا الشيخ ولا عند تحقق الظهور والأهلية من الطرفين ولكن كان الاختلاف في ركن آخر كالثمن والمثمن فإن كان للمالك إحراز وجود العقد كما صرح به في ضمان مع صدوره بدون استكمال الأركان لا وجود للعقد فحمله على الصحيح فيقتضيه أنه إن كان المراد من وجود العقد وجوده العرفي فهو متحقق مع الشك بل القطع بعدم الاستكمال أيضا لأن العقد اسم للأعم من الصحيح والفاسد وإن كان المراد منه الوجود الشرعي فهو عين الصحيح فلا يجتمع إحرازه مع الشك في الصحة

بل الوجود الشرعي إذا احرز فقد احرز جميع الأركان وشرائط الصحة.

وأما ما ذكره مع ضعفه من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر أو العبد فإن أراد حرا بيد وعبدا اشتبها
كعبد بأن كانت الدعوى على مجرد تمليك أحدهما بأن قال لمولى العبد ملكتني عبدك وقال المولى ملكتك زيدا الحر
فلا ريب في كون القول قول منكر تمليك عبده لأن الآخر يدعي عليه تمليك عبده فيحلف على عدمه، وأما من فلا
يدعي على صاحبه شيئا لأن دعوى تمليك الحر لا تتضمن مطالبة المدعي بشيء وإن أراد به ما هو من اختلاف المتبايعين
بأن يقول البائع مثلا بعتك بعبد فقال بل بحر فهو داخل في المسألة الرابعة من مسائل اختلاف المتبايعين من
الشرائع بل هي معنونة في كلمات القدماء والمتأخرين والذي هو حاضر عندي الآن هو قول المحقق إن القول قول
مدعي الصحة مع يمينه وعلى الآخر البينة.

أقول: الفرق بين تنصيص الحر والعبد وبين اطلاقهما ما ذكرنا مذكور في كلام الشيخ تبعا للمسالك، والتحقيق عدم
الفرق بينهما أصلا إذ في الصورتين يحتمل أن القائل بأني ملكتك زيدا الحر أو أنك يحتمل يرجع إلى وقوع عقد بينهما ولكنه
يدعي فساد العقد بعدما عرفت من ضعف اعتبار استكمال الأركان في جريان أصالة الصحة يجري أصالة الصحة
وتثبت بيع العبد المعين أيضا لا الحر المعين بل ما ذكره الشيخ من أن القول قول منكر تمليك عبده، آت في غير
المعين أيضا لأن مدعي تمليك حر غير معين لا تتضمن دعواه مطالبة المدعي بشيء كما في المعين حرفا بحرف
كما أن ما ذكره في الحالات في المعين من أنه يرجع إلى انكار البيع كذلك أيضا فيلزم على قولهما خروج الصورتين
عن مسألة التداعي.

نعم لو اتفقا على وقوع العقد على معين واختلفا في رقيته وحريته فقال البائع مثلا بعتك بهذا العبد مشيرا إلى
شخص معين وقال المشتري بعتني بهذا الحر مشيرا إلى ذلك الشخص بعينه ولم يكن سبيل إلى معرفة أنه حر أو رق
فلا شك في تقديم مدعي الفساد لعدم استكمال الأركان بل لأن أصالة الصحة لا تصلح لإثبات الرقية وكذا الكلام
مع اتفاقهما على بلا نوع المعين واختلافهما في الخلية والخمرية وإن شئت فقل إنه يرجع إلى انكار البيع بعد انسداد
السبيل إلى معرفة ذاتية المبيع هذا.

ولكن يمكن أن يقال إن ذلك إنما يصح في ما إذا علمنا أن اعتقاد مدعي الحرية حين التداعي وحين العقد جميعا

الحرمة ولكن وجه عدم جريان أصالة الصحة ح ليس ما ذكره بل وجهه أن أصالة الصحة انما تجري في مورد يمكن
حمل فعل المدعي للفساد على الصحة وهو في الفرض ممتنع لأنه ح من قبيل التداعي على بيع شخص معلوم الحرمة
لكل احد . وأما إذا كان حال مدعي الحرية والحرية مجهولا عندنا ويحتمل أنه عبد أو خل بمدعي حرمته لكن اشتبه على
بيعه فلا اشكال ح في الحمل على الصحة غاية الأمر أنه لا يجوز له أخذ الثمن ولكن يجوز لمدعي الرقية والحلية الثمن
فيهما باعتقاده -

نعم في صورة التداعي على الحرية والرقية إن اخذ المبيع المختلف في حريته ورقيته بالرقية فلا اشكال وان كان
الرقية ولم يكن معروفا بالحرية كان حكمه حكم من ادعى عليه بالرقية وبيع فإنه لو كان مطلعا على البيع وسكت
ثم ادعى الحرية بعد البيع كان حكم المقر أولا بالرقية لا يسمع دعواه الا مع البينة ولو لم يكن مطلعا عليه كان
حكم من ادعى عليه بالرقية وأنكر فهو مما كان على المدعي البينة .

وهذه الاشكالات انما هي في التداعي على الحرية وأما التداعي على الخمرية فلا اشكال فيه في الحمل على الصحة ولاسيما إذا
لم نعلم بالخمرية وأما إذا علمنا فيمنعه عن التصرف فيه لو علمنا أنه خمرية لذلك ويترتب عليه الفساد من باب دفع
الفساد ونفع ودفع الحرام الواقعي لا من باب النهي عن المنكر لأنه حلال باعتقاد البائع وأما إذا علمنا بالعدم ترتب
الفساد عليه أصلا فلا يجب علينا منعه أيضا لأنه مكلف على حسب معتقده في الموضوعات .

ويمكن ان يقال فقد ظهر أنه تجري أصالة الصحة المبين بنفسه أيضا وان كان في القسم الذي فرضناه ذلك التفصيل
الذي ذكرناه لكن في الطويل ثم انه مما يضعف اعتبار اشكال الأركان أنه لم يعرف خلاف في أن القول قول مدعي
الصحة فيما لو تنازع المتعاقدان الكاملان في وقوع العقد على ما يجوز أو لا يصح ان الاختلاف فيه في المعقود
عليه الذي عند المحقق الثاني من الأركان حتى ان العلامة في عدد المحقق الثاني في شرحه اتفقا على أن القول
قول مدعي الصحة من غير التوقف والاشكال ولا خلاف وهذا شاهد على تجدد رأيهما في اعتبار الاشكال في بحث
الضمان والاجارة فتأمل جيدا .

ثم انه قال الشيخ إن تقدم قول منكر الشرط المفسد ليس لتقدم قول مدعي الصحة بل لأن القول قول منكر الشرط صحيحا كان
أو فاسدا لأصالة عدم الاشتراط ولا دخل لهذا بحديث أصالة الصحة وان كان مؤداه صحة العقد فيما إذا كان

الشرط المدعى مفقوداً. أقول: الظاهر أنه لا إشكال في كون صحة العقد عند الشك في الشرط المعتبر مستنده الى كل
من أصالة الصحة وأصالة عدم الاشتراط، وتظهر الفائدة عند ملاحظة الاستصحاب بناءً على أن أصالة الصحة
حاكمة على الاستصحاب ولو كان من الأصول كما سيأتي إن شاء الله، وإلى أن مراد المحقق ليس هو أصالة الصحة في
خصوص الشرط المفقود، بل في كل شيء لم يرجع إلى الأركان، فحمل هذا الكلام لا يخفى استصحابيته عدم الشك في الصحة
كما في الشك في فوات الموالاة بين الإيجاب والقبول وأمثال ذلك مما الاستصحاب يقتضي صحته وإن وجد بعض
منها استصحاب يقتضي فساده.

والحاصل إن مراده حصرها في موارد دعوى وجود شرط مفسد أو انتفاء شرط صحيح، ولا ريب أن في بعضها
دعوى انتفاء الشرط الصحيح يقتضي الاستصحاب فساده، وفي بعضها لا يجري الاستصحاب إلا على القول بالمثبت
كما في دعوى الغلط في العقد ونحوه في البيع أنه حصل مقارناً بالحمل.

الثالث: أن هذا الأصل إنما يثبت صحة الفعل إذا وقع الشك في بعض الأمور المعتبرة شرعاً في صحته بمعنى ترتب
الأثر المقصود منه عليه، فصحة كل شيء بحسبه، فصحة الإيجاب عبارة عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل
أثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك، كالإيجاب بالفارسية على القول باعتبار العربية، فلو
تجرد الإيجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الإيجاب، فإذا شك في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور
الإيجاب من البائع فلا يقتضي أصالة الصحة في الإيجاب بوجود القبول؛ لأن القبول معتبر في العقد لا في الإيجاب
وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة أو في الصرف أو السلم بعد العلم بتحقق الإيجاب والقبول لم يحكم بتحققه من
حيث أصالة صحة العقد.

وأشد منه لو تم على القول بأن القبض في العقود المذكورة شرط اللزوم، وأما على القول بأنه شرط الصحة
فلا ينفع الترتيب في الحكم بحصوله بأصالة الصحة في العقد، وكذا لو شك في إجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح
إحرازها بأصالة الصحة، وأولى بعدم الجريان لو كان العقد بنفسه لو خلي وطبعه مبنياً على الفساد بحيث يكون
المصحح طارئاً عليه، كما لو ادعى بائع الوقف وجود المصحح له، وكذا الراهن والمشتري من الفضولي إجازة المرتهن
والمالك.

وقول ولو كان مستندا اعتقاد أصالة الصحة ان ظاهر حال المسلم أنه لا يتصرف فاسدا فلا يجري عن الاقدام باقتضاء
أصالة الصحة صحة بيع الوقف فيما لا يعلم جريان السيرة فيما علمنا بتحقق دون ما يجهلون أنه كان مسوغا بابعه او لا
ولو لم يعلموا بوجود المصحح وكذا الكلام في بيع الرهن لو قلنا بأن اجازة المرتهن شرط للصحة. واما على القول بأنه
شرط اللزوم فحكمه حكم البيع الفضولي من حيث عدم افادة أصالة الصحة في العقد تحقق الاجازة.

ولا شك في شيء من ذلك ولا سيما على ما قاله الشيخ من كفاية ظاهر حال المسلم الكامل اذا كان في احد طرفي العقد لاثبات
صحة العقد وان ادعى الطرف الآخر الفساد مثلا ولكن الظاهر ان المدعي صحة الرهن اذا كان مستباعا عن المالك بإذن
المرتهن وكان مستندا أصالة الصحة ظهور حال المسلم كان حاله حال المالك في صورة اختلاف العقد وقد عرفت انه لا
وجه لجعل ظاهر حال المسلم حجة على مسلم آخر. ولا شك انه بيع الوقف من واحد يعلم حجية حال بائع الوقف على
الموقوف عليهم فلابد له من اثبات المسوغ بحجيته وعوما حقا ان الى أنه لو انفتح هذا الباب ينتفع فائدة الرهن
لأن الراهن يبيع الرهن ويدعي اذن المرتهن فهذا هو المانع من اثبات الاذن بأصالة الصحة في عقد الرهن على
القول بأن الاذن شرط الصحة لا ان أصالة الصحة ليس شأنها اثبات مثل ذلك.

فان الظاهر ان شأنها اثبات الصحة في جميع موارد الشك التي يشك في تحقق شرط العقد من حيث هو عقد بحيث لو
تحقق الشك كان العقد صحيحا. ولا شك ان اجازة البيع الفضولي على القول بأنها شرط اللزوم كما لعله المجمع عليه
بين الاصحاب لا دخل لها بصحة العقد ولذا لا تثبت بأصالة الصحة وان قلنا بأنها شرط الصحة لم يثبت بها ايضا الا
انه مانع آخر من جريانها وهو انه لو انفتح هذا الباب يلزم الهرج والمرج واختلال النظام الذي شرع هذا الأصل رفعه
ودفعه اذ يبيع من مال الناس ويدعي اجازة المالك.

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان فائدة أصالة الصحة ترتيب الأثر المقصود من الشيء الذي تجري فيه كما قيل بحيث لو اثرها
في العقد ترتيب اثر العقد الصحيح اذا كان الشك في صحته بعد احراز اهلية … الا انه يرجع البدع في … فلا
لزم من اجرائه نقض الغرض الذي شرعت لأجله لا ان عدم جريانها في بعض شروط الصحة لأجل عدم اقتضاء
صحة العقد وفرع ذلك الزما بدعوى أن معنى صحته انه بحيث لو وقع ذلك الكل لترتب عليه الاثر لأن
هذا ليس معنى صحة العقد بل معناها جامعية لجميع شرائط ترتب الأثر عليه فعلا.

بل التحقيق إن معنى صحة الإيجاب أيضا هو ترتب الأثر الفعلي عليه بيان ذلك ان الايجاب الذي هو موضوع للحكم الشرعي ويجري أصالة الصحة عند الشك في صحته هو الايجاب الذي هو في ضمن العقد وجزء له لا الايجاب الذي يوجد منفردا من دون انضمام القبول معه وهو انما يصير مجرى لأصالة الصحة التي هي من الأصول الشرعية فيما إذا تحقق العقد مع سائر الشرائط في ضمنه وشك في صحة إيجابه فيظهر حينئذ أن الأصل صحته بمعنى ترتب الأثر الفعلي عليه وذلك لأن أثر الجزء من حيث إنه جزء عين أثر الكل لأن الجزء لا يتصف بعنوان الجزئية الا حال تحققه في ضمن الكل وجامعيته لجميع شرائط الكل لأن ذات الجزء إذا وجد مستقلا لا يطلق عليه اسم الجزء ولأن الجزء الغير الجامع لشرائط الكل انما يتصف بعنوان الجزئية في ضمن الكل الغير الجامع للشرائط.

والكل الغير الجامع لها ليس موضوعا للحكم الشرعي ولا يترتب عليه الأثر أصلا وعلى هذا فجميع شرائط صحة الكل معتبرة في كل واحد واحد من اجزائه كما ان جميع شرائط صحة كل جزء من اجزائه معتبرة في الكل أيضا.

اذا عرفت هذا فنقول وإن الشك في صحة الإيجاب من حيث إنه إيجاب وجزء العقد انما يكون فيما اذا وجد القبول وشروطه وشروط العقد من حيث هو عقد وكان الشك منحصرا في تحقق شرط أو جزء من شروط أو اجزاء القبول بحيث لم يكن حالة منتظرة لترتب الأثر على العقد الا تحقق ذلك الشرط أو الجزء المشكوك من الإيجاب.

فإذا احرز بأصالة الصحة ترتب عليه الأثر الفعلي المترتب على العقد وأما إذا لم يوجد الا الايجاب فلا يجري فيه أصالة الصحة أصلا كما عرفت من أنه ليس موضوعا لشيء من الأحكام حتى ينفع لكن انه يصح أن يقال على سبيل الكلية ان فائدة أصالة الصحة ليست الا ترتب الأثر الفعلي. واما الصحة بمعنى الأهلية لترتب الأثر لو انضم اليه سائر الاجزاء والشرائط فقد حققنا في مسألة الشك في الشرطية والجزئية من مسائل البراءة والاشتغال انها ليست من معاني الصحة لا لغة ولا عرفا ولا اصطلاحا.

وقلنا هناك ان الجزء علة ناقصة للكل وأثر العلة ترتب المعلول عليه فصحة الجزء بما هو

بتحقق

خلف

لا يخلو الكل الجامع للشرائط فراجع الى ما هنالك فلعل المتأمل يقع على ما لم نجده. واما في ما اذا

الموثق الاذن في بيع الرهن والراهن البائع ثم تداعيا بعد اتفاقهما على رجوع المرتهن عن الاذن في تقدم

الرجوع على البيع فيفسد أو تأخره عنه فيصح فلا يمكن أن يقال كما قيل من أن أصالة صحة الاذن تقضي

بوقوع البيع صحيحا ولا أن أصالة صحة الرجوع تقضي بكون البيع فاسدا وذلك لما ذكره الشيخ من أن

الاذن والرجوع كلاهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح، وهو صدوره ممن له أهليه ذلك والتسلط

عليه .

فمقتضى ترتب الأثر عليهما انه لو وقع الفعل المأذون عقيب الاذن وقبل الرجوع لترتب عليه الأثر ولو

وقع بعد الرجوع كان فاسدا اما لو لم يقع عقيب الاول بل وقع في زمان ارتفاعه ففساده من هذا

الواقع لا يخل بصحة الاذن وكذا المفروض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحا فليس هناك

جهة حال الرجوع كما لا يخفى.

يقتضي

نعم بقاء الاذن الى أن وقع البيع قد يقضي بصحته كما أن أصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يقال أنها

عنه

تقضي فساده لكنهما لو تما لم يكونا من أصالة صحة الاذن فيما يعني لزوم ترتيبه لو وقع البيع بعد الرجوع

ولا من أصالة صحة الرجوع التي تمسك بها بعض المعاصرين تبعا للمحقق. واما الأول فلانه وان سلمنا كونه

مقتضى صحة الاذن وقوع البيع صحيحا مقتضى صحة الرجوع وقوعه فاسدا، لكن الأصلين حينئذ يتعارضان

بالمثل سواء قلنا أن الأصول المثبتة حجة قلنا باعتباره أم قلنا انه لم يثبت كان أصالة

الصحة

عدم البيع قبل الرجوع معارضة بأصالة عدم الرجوع الى زمان البيع فيبقى ح نفس البيع مشكوك

مع بقاء الشك في صحة كل من الاذن والرجوع بعد تعارض الأصلين بالمثل فلا يمكن احراز صحتها

ولا يبعد أن نقول يجري أصالة الصحة في نفس البيع ح.

ولا يلزم منه ح كما ان يلزم منه الشك في أصل تحقق الاذن من الاحتمال ونقض الغرض من الرهن لان

المفروض في المقام اعتراف المرتهن بالاذن بالبيع في زمان وبقاء الدين بلا وثيقة ولا شك في عدم

لأن

لزوم نقض الغرض في هذا الفرض وان ادعى بعد هذا الاعتراف برجوعه عن الاذن قبل البيع

هذا الادعاء لا يزيد على دعوى وجود سائر الشروط المفسدة وانتفاء سائر الشروط المصححة التي يتوقف
بجريان أصالة الصحة عند الشك فيما دفع ذلك قال الشيخ ان الحق في المسألة هو المشهور من الحكم بفساد
البيع وعدم جريان أصالة الصحة لا في البيع كما استظهره المحقق الكركي ولا في الاذن ولا في الرجوع.
أما في البيع فلأن الشك انما وقع في رضا من له الحق وهو المرتهن وقد تقدم ان صحة الايجاب والقبول لا تقتضي
تحقق رضا من يعتبر رضاه سواء كان اصالة كما في البيع الفضولي أم كان له حق في المبيع كالمرتهن.

أقول قد عرفت ان الرضا في البيع الفضولي ليس من شرائط الصحة بل اللزوم فلهذا لا تجري أصالة صحة العقد
لاثباته رضا المالك الى لزوم الاخلال لو كان شرط الصحة بخلاف المقام. والحاصل ان الرضا وعند فرض كونه شرطاً
للصحة فالشك لعدم ثبوته بأصالة الصحة بأن الشك في رضا من له الحق أشبه المصادرة ثم قال واما في الاذن
فلما عرفت من أن صحته تقتضي صحة البيع لو وقع عقيبه لا أنها تقتضي بوقوعه عقيبه كما أن صحة الرجوع
بمعنى كونه بحيث لو وقع بعده لا أنها تقتضي بوقوع البيع بعده والمسألة بعد محتاجة الى التأمل جدا لتتبع
في كلمات الأصحاب.

الرابع- أن مقتضى بعض الأخبار من أدلة أصالة الصحة ترتيب الشاك جميع ما هو آثار للفعل الصحيح عنده كما
عرفت فلو صلى شخص على ميت سقط عنه ولو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته فإن شك في شروط الغسل
من اطلاق الماء وورود على النجاسة واما لو شك في وجود غسله فلا يحكم بطهارته فإن هذا الأصل انما يثبت ماله
صحيح وفاسد وليس في الفعل من حيث هو فعل صحيح وفاسد كما هو في الصلاة والطهارة واعمال الحج فإن
صورها من حيث إنها من أفعال المكلف بعنوان الفعلية ليس لها صحيح وفاسد ولم يثبت البناء بصحة هذه الصلاة
فإن علم في الشك متداخلة حتى في عنوان الصلاة، ومتصفه بالصحة والفساد ومحمولة على الصحة عند الشك.
واما الواجب فإنه كان يقصده بالعبادات أمكن قبول قوله من حيث إنه مخبر عادل أو من حيثية اخرى مثل بشهادة
وجوب تصديق الأخ المؤمن من الآيات والأخبار المذكورة، وقيد بالوصف الوثوق بخبره وغير ذلك
وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الانتفاء لصلاة الغير على الميت وبه على القعود بين الصلاة من الميت تبرعا
أو بالإجارة فإن المشهور عدم الاكتفاء الا ان يكون عادلا.

ولو فرق بأنّا لا نعلم وقوع الصلاة من النائب أصلاً أو لا نعلم وقوعها في مقام إبراء الذمة وإتيان الصلاة على أنها صلاة لاحتمال تركه لها بالمرّة أو إتيانها لا بعنوان أنها صلاة أو لا بعنوان أنها صلاة عنه، اختص الإشكال بما إذا علم من حاله كونه في مقام الصلاة عن الميت إلا أنه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلاة كما يحتمل ذلك في الصلاة على الميت أيضاً، إلا أن يلتزم بالحمل على الصحة في هذه الصورة وأنّ اشتراط المشهور للعدالة مختص بالصورة الأولى كما هو الغالب بالنسبة الى الأخير لأن ولي الميت غائب عنه.

ولا نعلم وقوع الصلاة أصلاً أو لا نعلم أن الصلاة التي يفعلها الأجير عن ميته أو عن ميت آخر أو عن نفسه وعن بعضهم اشتراط العدالة في من يوضّئ العاجز عن الوضوء إذا لم يعلم العاجز بصدور الفعل عن الموضئ صحيحاً ولعله لعدم إحراز كونه في مقام إجزاء ذمة العاجز لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الأجزاء والشرائط كما قد لا يبالي في وضوء نفسه، وقد يقال بالفرق بين الفعل الصادر من المكلف في مقام إجزاء ذمة نفسه كالصلاة على الميت وبين الصادر منه على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل أولاً وبالذات كالعاجز عن الحج والميت بأن يجعل النائب عنوانين.

أحدهما من حيث إنه فعل من أفعال نفسه ولذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشروط المعتبرة في المباشر في الصلاة من المرأة في الجهرية مثلاً ويجب للمهور نحو ذلك، وبهذا الاعتبار يترتب عليه جميع آثار صدور الفعل الصحيح منه مثل استحقاق الأجرة وجواز استئجاره ثانياً بناءً على اشتراط فراغ ذمة الأجير في صحة استئجاره ثانياً والثاني من حيث إنه فعل للمنوب عنه حيث إنه بمنزلة الفاعل بالتسبيب أو بمنزلة الآلة وكان بعد قصد النيابة والبدلية قائماً بالمنوب عنه، وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والإتمام في الصلاة والتمتع والقران في الحج والترتيب في الفوائت، والصحة من الحيثية الأولى لا تثبت الصحة من الثانية بل لا بد من إحراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب.

وبعبارة أخرى إن كان فعل الغير يسقط التكليف عن نفس المكلف من حيث إنه فعل الغير كفت أصالة الصحة في السقوط عن المكلف كالصلاة على الميت وإن كان يسقط التكليف عن نفس المكلف من حيث كونه فعلاً لنفسه ولو على وجه التسبيب لم ينفع أصالة الصحة في سقوطه عنه إلا كما إذا علم بتحصيل فعل

الجنبين

بنفسه أو ببدن غيره كما في استيجار العاجز للحج واستيجار الولي للميت تجب التفكيك بين أنوى الفعل من

يحكم باستحقاق النائب الاجرة وعدم براءة ذمة المنوب عنه من الفعل انتهى . وهذا مبني على الآن هذا

الفرق لو تم إذ نقض عدم كفاية اعتبار العدالة أيضا لأن غاية ما يثبت بإخبار العادل هو عدم الاخلال عمدا الا

أن يتمسك لنفي الاخلال سهوا أو خطاء أو نحوهما بأصالة العدم مضافا إلى أن كفاية العدالة لعله مجمع عليه ولكن

الانصاف ان عمدة أدلة الباب هي السيرة واختلال النظام .

وقد عرفت ان مرجع السيرة الى بناء العقلاء وهم لا يعتبرون العدالة في الوكيل والنائب والأجير وأمثال ذلك

كيف ولو اعتبر ذلك لزم سد أبواب سائر أنواع المعاملات المتوقفة على التوكيل والنيابة ونحوهما لندرة العا دل

لكن يمكن أن يقال إن السيرة على اعتبار العدالة أو الوثوق في أنواع النيابات من الأجير والوكيل والوصي وجعل

القيم للصغار والعامل في الصدقات وأمثال ذلك فان العادل وان قل وجوده في ما بينهم ولكن الموثوق به

موجود بقدر الكفاية . ولا شك أنهم لا يوكلون من لا يوثقون به غاية الوثوق من جميع الجهات التي لها دخل

في الموكل فيه ونحو ذلك .

ثم انه ما ذكرنا في عنوان هذا الأمر من تعلق الشك إما بما هو صحيح عنده من باب التوطئة لسؤال الفرق بين

حمل الصلاة على الميت وعن الميت حيث يتمسكون في الأول بأصالة الصحة ويعتبرون في الثاني العدالة و[illegible]

على ما عنونوه به هذا الأمر من الأمر الأول .

الخامس إن المتيقن من الأصل هو الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الآثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح

أما ما يلازم الصحة من الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتيبها عليه لعدم جريان شيء من السيرة

والحرج واختلال النظام في تلك الأمور فلو شك في أن الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير

أو بعين من أعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شيء من تركته إلى تنتقل

البائع لأصالة عدمه . ولذا استظهر ما ذكرناه في بعض مواضع قاعدة الشك بعد التجاوز من أنه لو شك في حال الا

بصلاة العصر أنه صلى الظهر أم لا حكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطا لصلاة العصر لا من حيث هو حتى لا يجب تعيين

الثانية ثانيا بالوكالة وفيه بما نقل عن العلامة في أجوبة [illegible] انه قال : امر ثلث كل شهر بدرهم من غير

فقال بل سنة بدينار ففي تقديم قول المستأجر نظر.

فإن قدمنا قول المالك فالأقوى صحة العقد في الشهر الأول وكذا الإشكال في تقديم قول المستأجر لو ادعى أجرة
معلومة أو عوضا معينا وأنكر المالك التعيين فيهما والأقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى شيء.

أقول الظاهر أن الفرق بين الموضعين أن الاختلاف في الأول في كل من مدة الإجارة والأجرة وفي الفرع الثاني
في الأجرة فقط ووجه الإشكال على ما ذكره في مع قصد أن المستأجر إن كان موافقا لأصالة الصحة فالقول قوله
بيمينه من هذه الجهة إلا أنه يدعي استحقاق انتفاع سنة من ملك المؤجر إلى ملكه والمالك ينكره والأصل عدم انتقاله
عنه وكون أصل ورود الإشكال المذكور مشكل لأنا لو بنينا على عدم جريان أصالة الصحة عند عدم استكمال الأركان
فقول المستأجر ليس موافقا للأصل بل يكون مدعيا فالقول قول المالك في عدم استحقاق انتفاع السنة ولو
بنينا على جريانها.

فلا وجه لجريان الاستصحاب مع جريانها حتى يشكل بذلك فالقول قول المستأجر بيمينه وأما حكمه بصحة العقد
في الشهر الأول في صورة تقديم قول المالك فيشكل بعدم تعلق قصدهما بذلك ومجرد كونه في ضمن الكل
لا يوجب تعلق القصد به بخصوصه حتى يجوز أن يحكم على المستأجر بوجوب إعطاء درهم والانتفاع في شهر
ولعل موضع الاستشهاد بكلام العلامة هو قوله: والأقوى التقديم أي تقديم قول المستأجر فيما لم يتضمن دعوى
أي لم يتضمن دعوى كما هو ينكره المالك غير الصحة كما لو كان العوض الذي ادعاه المستأجر بقدر أجرة المثل
مثلا فإن في المسألة قدرا ثابتا على كل تقدير فيقدم فيه قول مدعي الصحة عملا بالأصل مع عدم المنافي.

ونحوه ما إذا ادعى أحد المتبايعين إيجاب البيع على وجه صحيح وأنكر الآخر أصل الثمن أو تعيينه فمقتضى
القاعدة حمل قول الأول على الصحة وأن البيع صحيح لأنا بينا أن ذلك لا يوجب إلزام المنكر بمقتضى العقد والمعين
بل هو دعوى أخرى لا بد من إثباتها فخارجة من الدعوى ودعوى أمر آخر الذي هو خصوص الأجرة المعينة والعوض
المعين ولكن يحتمل أن لا يكون نظر العلامة إلى ما ذكرنا بعينه وأصلا بل لعل غرضه أنه يقدم فيما لم يتضمن دعواه
كون أجرة معينة أو عوضا معلوما هو أنقص من أجرة المثل وهو خلاف الأصل والظاهر فالمراد من الدعوى
هي الدعوى على المالك بما يوجب ضرره فيكون أجنبيا عن المقام.

وكيف كان فلا وجه لترتيب تلك الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح على هذا الأصل وما ذكرنا في وجه حجية الأصل المثبت في الاستصحاب لا يجري في المقام لأن عمدة أدلته هي السيرة ونحوها مما لم يتحقق بالنسبة إلى تلك الأمور

ثم لو في الاستناد إلى عموم صحة العقود من صحة أخيه اثباتها بها لأن تلك الأمور لو تحققت كان مترتب آثارها حلالا والا كان حراما فهو حلال حتى يعلم أنه حرام أو تقوم البينة على عدم تحققها فاتضحا. هذا لكن يشكل الفرق بين ما ذكرنا وبعدم ترتيب الأمور الخارجة على الحكم بالصحة في عنوان هذا الأمر من الشك في أن المراد الصادر من الجزء كان مما لا يملك كالخمر والخنزير أو بيعين من أعيان ماله وانه لا يحكم بخروج تلك العين من تركته.

وبين المسألة المعنونة في اختلاف المتبايعين وهي ما ترتال بحلف تعدد دقال بل يعم. حيث ان الظاهر الاتفاق على الحكم بالصحة والحكم بتعلق البيع بالعبد وهو عنوان عدم الفرق بين تعلق البيع بالكلي والجزئي وانه لابد من الحكم بالصحة عند الاختلاف في تعلق البيع بالعبد المعين والحر كذلك. وكما أن مقتضى الصحة في الكلي هو الحكم بخروج العبد الكلي عن ملك البائع وانتقاله إلى المشتري فكذا في الجزئي فلا بد من الحكم بخروج العين التي تردد أمر الشراء بين كونه بتلك العين وبين كونه بالخمر أو الخنزير.

لأن خروج تلك العين من مقومات الصحة عند التردد المذكور لأن صحته إنما كان بخصوص تلك العين وفاسده ما كان بالخمر أو الخنزير وقد حكم بالصحة فقد حكم بخروجها فلا بد من الفرق بين الأمور الخارجة عن حقيقة الصحيح في خصوص المادة المختلف فيها وبين الأمور الداخلة فيها في خصوص تلك المادة أيضا كخروج تلك العين من تركته في خصوص تلك المادة من الأمور الداخلة في حقيقة الصحيح وان كانت من الأمور الخارجة عن مطلق الصحيح والا فكيف يحكم بالصحة وعدم انتقال تلك العين لو فرض الخلاف والا في تلك الدعوى فيحكم بكون المبيع ملك المشتري ولا يحكم بمقابلته للبائع أو يحكم بقيمة تلك العين له.

لا سبيل إلى الأول لاستلزامه صحة المبايعة مع عدم عوض في أحد الطرفين ولا إلى الثاني لعدم تعلق المبايعة بالقيمة وعدم ما يوجب الانتقال إلى القيمة فتعين الحكم بكون العين المختلف فيها ملك البائع بإزاء المبيع فتحصل أن الذي لا يحكم بترتبه على أصالة الصحة هو خصوص ما كان خارجا عن حقيقة الصحيح في المادة المختلف

فيها من الآثار والحكم الشرعية مثلا لو ترتب على عدم تعلق البيع بالخمر أو الخنزير أثر شرعي لا يحكم بثبوته على أصالة الصحة لعدم دخول هذا العدم في حقيقة الصحيح وهكذا سيأتي إنه يحكم بأصالة الصحة بصدور البيع عن البالغ عند الشك في بلوغ البائع وإنكاره البلوغ.

وبتقدمها على استصحاب عدم البلوغ والحال أنه لا فرق بين ذلك وبين الحكم بتعلق البيع بالعبد لا الحر أو بالخل لا الخمر بمقتضى أصالة الصحة لأن الشك في كل منهما في أركان العقد فعينها عين فيه الشك في المبيع وفيما يأتي الشك في البائع فتأمل جيدا ومع ذلك لا بد من التأمل بعد تتبع كلمات الفقهاء.

السادس- في بيان ورود هذا الأصل أي حكومته على الاستصحاب فنقول أما تقدمه على استصحاب الفساد فوجهه واضح لأن الشك في بقاء الحالة السابقة وارتفاعها بعد صدور الفعل مسبب عن الشك في صحة هذا الفعل وترتب الأثر وإذا حكم بترتب الأثر لذلك الشك موضوعا إذا جعلنا هذا الأصل من الظواهر المعتبرة كما هو مقتضى الشك لظهور حال المسلم وما عرفت من بناء العقلاء عليه الذي يبعد اتحاده على التعبد. وإن احتمل فيه شبه التعبد بأن يبنوا العمل عليه في جميع موارد الشك بغلبة إيصاله إلى الواقع وعدم الاعتناء بتخلفه عنه في بعض الموارد تسهيلا للأمور واطرادا.

وكيف كان فهو بناء على كونه من الظواهر مما لا إشكال في حكومته على الاستصحاب فيكون نظير حكم الشارع بكون البلل الخارج قبل الاستبراء بولا الحاكم على أصالة بقاء الطهارة من الحدث والخبث جميعا، وأما تقدمه على الاستصحاب الموضوعية المترتب عليها الفساد كأصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية أو الكيل أو الوزن فقال الشيخ إنه قد اضطرب فيه كلمات الأصحاب خصوصا العلامة وبعض من تأخر.

والتحقيق إنه إن جعلنا هذا الأصل من الظواهر كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الأكثر بل قد سمعت إنه مقتضى بناء العقلاء عليه أيضا فلا إشكال في تقدمه على هذه الاستصحاب أيضا وكذا إن جعلناه من الأصول إذ لو بني على تقديم الاستصحاب عليه لزم بقاء هذا الأصل بلا مورد وقد أشرنا إلى أن الموارد المتفق على العمل به فيها هي مورد السيرة أيضا عليه لم تخلو فيها الاستصحاب فيكون بمنزلة الاتفاق وجريان السيرة على تقديمه على الاستصحاب فيها ثم في ما عداها ينقح المناط وقال الشيخ: وإن جعلناه من الأصول فهي تقدمه على الاستصحاب الموضوعي نظر من أن أصالة

عدم بلوغ البائع يقتضي كون الواقع في الخارج بيعاً صادراً من غير بالغ فيترتب عليه الفساد كما في نظائره من القيود
العدمية المأخوذة في الموضوعات الوجودية ومن أن أصالة الحمل على الصحيح يقتضي كون الواقع بيعاً صادراً
عن بالغ فيترتب عليه الصحة فيتعارضان لكن التحقيق إن أصالة عدم البلوغ توجب الفساد لا من حيث الحكم شرعاً
بفساد العقد من غير بالغ بل من حيث الحكم بعدم صدور عقد من بالغ فإن بقاء الآثار السابقة للعوضين.
مستند الى عدم السبب الشرعي فالحمل على الصحيح يقتضي أن الواقع البيع الصادر عن بالغ وهو سبب شرعي لارتفاع
الحالة السابقة على العقد.

وأما أصالة عدم البلوغ فهي لا توجب الرجوع الى الحالة السابقة على العقد لأن تلك الحالة ليست مما يترتب على
العقد الصادر من غير بالغ وإن فرضنا أنه يترتب عليها آثاراً أخر لأن عدم السبب وهو النقل والانتقال في الحال
من آثار عدم السبب وهو البيع الصادر عن بالغ لا من آثار ضده وهو البيع الصادر عن غير بالغ نقول إذا عرفت هذا
إن الأصل عدم وجود السبب ما لم يرد دليل شرعي على وجوده.

وبالجملة البقاء على الحالة السابقة على هذا البيع مستند الى عدم السبب الشرعي فإذا شك فيه بني على بقاء تلك الحالة
وعدم وجود السبب ما لم يدل دليل على كون الأمر المردد بين السبب وغيره هو السبب وفيما نحن فيه قد دل الدليل
وهو أصالة الصحة على كون ذلك الأمر المردد هو السبب ولا يعارضه أصالة عدم البلوغ إذ لا منافاة بين
الحكم بترتب الآثار المترتبة على عدم صدور البيع من بالغ وترتب الآثار المترتبة على البيع الصادر من بالغ لأن
الثاني يقتضي انتقال المال عن البائع والأول لا يقتضيه لا أنه يقتضي عدمه انتهى كلامه مع توضيح مني.

وفيه أنه لم يتحقق في المثال إلا عقد واحد يقتضي الاستصحاب عدم تحقق شرط صحته وهو البلوغ ويقتضي
أصالة الصحة تحققه فيتعارضان كما اعترف به أولاً إذ لا ريب أن مقتضى عدم تحقق شرط الصحة الذي هو مقتضى
الاستصحاب هو الفساد ومقتضى تحققه الذي هو مقتضى أصالة الصحة هو الصحة وليس غرضنا من استصحاب عدم
البلوغ إثبات كون البيع صادراً عن غير بالغ حتى يقال إنه لا يقتضي عدم الانتقال ليعارض أصالة الصحة التي تقتضي
الانتقال لا غاية أنه لا يقتضي الانتقال بل غرضنا إثبات عدم تحقق شرط صحة هذا العقد الجزئي المردد،
وبعبارة أخرى الغرض إثبات عدم تحقق السبب ولا ريب أنه يقتضي عدم الانتقال ولذا كانت أصالة الصحة دليلا-

شرعا على عقد السبب حاكما على أصالة عدم السبب موقوف على اثبات تقدمها على الاستصحاب والمعروض أنه الآن
بعد اثبات المتقدم ولم يقم دليلا على أن أصالة الصحة بالنسبة الى الاستصحاب كالدليل بالنسبة الى الأصل فلذا الظاهر
عليه بأن أصالة الصحة انما تدل على كون العقد صادرا عن بالغ ولم يدل دليل شرعي على عدم صدوره عن بالغ وفيما
نحن فيه ورد الدليل الشرعي على العدم وهو الاستصحاب.

بقي الكلام في أصالة الصحة في الأقوال والاعتقادات اما الأقوال فالصحة فيها من وجوه الأول من حيث كونها حركة
من حركات المكلف فيكون الشك فيها من حيث الاباحة والحرمة ولا اشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية لأن
هذه الحيثية هي القدر المتيقن من الآيات والأخبار المتقدمة ولكنك سمعت هناك انها انما تدل على حكم عمل المؤمن
لاشتماله على الأخ والمدعى حكم قول المسلم فالدليل أخص من المدعى ولا نعرف دليلا آخر يخص حكم قول المسلم الثاني
من حيث كونها كاشفة عن مقصود المتكلم والشك من هذه الحيثية يكون من وجهين أحدهما من جهة أن المتكلم
بها قصد الكشف بها عن المعنى أم لم يقصد بل تكلم من غير قصد معنى أصلا ولا اشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية
أيضا حيث لو ادعى التكلم لغوا أو غلطا لم يسمع منه.

ثانيهما من جهة أنه صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدى ما يقوله أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده ولا اشكال
في الحمل على الصحة هنا أيضا فاذا اخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر اليه ولا يسمع دعوى أنه غير معتقد لما
يقوله وكذا إذا قال افعل كذا جاز أن ينسب اليه انه طالبه في الواقع لا أنه مظهر للطلب صورة لمصلحة كالخوف
أو لعبد وهذان الأصلان مما قامت عليه السيرة القطعية مع امكان اجراء ما سلف من أدلة تنزيه فعل
المسلم عن القبيح في المقام.

ولكن المستند فيه ليس تلك الأدلة لاعتبار الأصل في الوجهين الأخيرين عند عامة العقلاء حتى منكري الكتاب والسنة
فلا يمكن أن يقال أن المستند فيهما ذلك مع ما سمعت أنها مختصة بما تدل عليه تلك الأدلة هو حكم قول المؤمن
والمدعى أعم منه. الثالث من جهة كونه صادقا في الواقع أو كاذبا وهذا من جهة خبر المسلم لغيره فحيث صحة خبره
حيث انه والظاهر عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى كما أن الظاهر عدم الخلاف في ذلك أيضا إذ
لم يسمع منا احد القول بحجية كل خبر صادر من مسلم ولا دليل يفي بعمومه عليه حتى يتكلف دعوى خروج ما خرج من الدليل

من الداخل وربما يتوهم وجود الدليل العام مثل الأخبار المتقدمة الآمرة بحمل أمر المسلم على أحسنه وما دل على
وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموماً وخصوص قوله ع وإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم ونحو ذلك
مما ذكر في بحث حجية خبر الواحد.

وقد عرفت عدم تماميته فيما نحن فيه أنه لم يكن في الأخبار المتقدمة ما أمر بحمل أمر المسلم على أحسنه بل إنما كان
قوله ع ضع أمر أخيك على أحسنه والمطلب لما كان ... ظاهراً في حمل أمر الأخ المؤمن صحيحاً ووجود دليل
عام على حجية خبر كل مسلم ولكنه يسقط عن الحجية لأن الخارج منه أكثر من الداخل لقيام الإجماع على عدم اعتباره
العنوي
في الشهادات ولا الروايات إلا مع شروط خاصة ولا في الحدسيات والنظريات إلا في موارد خاصة مثل
وشبهها ومع ذلك كله لا بد من تقييده أو تخصيصه بمنطوق آية النبأ ونحوها ولا في ذلك لا يمكن أن
يقال لإثبات حجية قول المؤمن لا الحكم ان احتمال مخالفته للواقع من أحد وجوه ثلاثة إما الكذب عمداً وخطأ
وسهواً.

ويدفع الأول بالأخبار المتقدمة والثاني والثالث بأصالة عدم الخطأ والسهو إذا لم يكن المتكلم كثير الخطأ
والسهو فيثبت بذلك كله حجية قول المؤمن الغير الكثير الخطأ والسهو ولكنك خبير بعدم نفاذيته لتمام من
ذلك لمنطوق آية النبأ ونحوها. نعم لا يبعد جعل هذا التقريب لإثبات حجية قول المؤمن العادل
في جميع المقامات إلا ما ثبت اعتبار البينة فيه.

وأما الاعتقادات فنقول إذا حكم اعتقاد المؤمن من حيث هو ثم نجد له دليلاً ثم يمكن أن يقال في المؤمن
إذا شك في أن اعتقاده ناشئ عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته أو عن مدرك فاسد للتقصير
في مقدماته وجب حمله على الصحيح لظاهر ما سمعت من وجوب حمل أمور المؤمنين على الحق دون القبيح
وأما إذا شك في مطابقته للواقع فلا دليل على وجوب الحمل على الصحيح بهذا المعنى ولو ثبت ذلك أوجب
حجية كل خبر أخبر به لما عرفت من أن الأصل في الخبر كونه ناشئاً عن اعتقاد المخبر.

إلا لو ثبت حجية خبره فقد يتوهم أن العبرة باعتقاده بالحجية كما في الفتوى وغيره ممن يعتبر نظره في المطلب
فيكون خبره كاشفاً عن الحجة لا نفسها وقد يتوهم من الدليل حجية خصوص إخباره بالواقع حتى أنه لا يقبل

قوله: اعتقد هكذا، ولكن يدل الدليل على حجية خصوص شهادته المتحققة عادة بالاخبار عن الواقع والحدس بالأخبار بحيلة به والمتبع في كل مورد ما دل عليه الدليل ولذا ينبغه مقدار دلالة الدليل و يترتب عليه ما ذكرنا قبول تعديلات أهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على اقتداء العدلين إذ لا يعرف من الكتابة والاقتداء الا اعتقاد الكاتب والمقتدي للعدالة.

فلو كان الاخبار بالعدالة من قبيل الشهادة لم يكتف بمجرد الكتابة والاقتداء في مقام اثباتها، ولذا لو كان من قبيل الرواية لأن الحجة فيها نفس الأخبار، ولو كان من قبيل الفتوى كان اللازم قبولها الا انه لم يثبت ذلك ولا حجية اعتقاد واحد بالعدالة على آخر ولا يبعد أن يقال أن علماء الرجال من قبيل أهل الخبرة بأحوال الرجال، فالحجة هو اعتقادهم وما كتبوه في كتبهم كاشف عن اعتقادهم الذي هو الحجة ولا يقتضي مثل ذلك في اقتداء العدلين فتحصى بعدم الخبروية كونهما من أهل الخبرة في الأخبار بعدالة الامام حتى يكون الحجة هو اعتقاده فالظاهر ان الأخبار في ذلك من باب الشهادة فلا يكفي الاقتداء.

المقام الثالث في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة، وتفصيل القول فيها يحتاج الى بسط لا يسعه المجال ومجمل القول فيها أن ظاهر أخبارها أعم من جميع أدلة الاستصحاب لعدم اعتبار ملاحظة اليقين السابق في شيء منها لأن أدلتها وأعمها مثل قوله: القرعة لكل أمر مشكل أو مشتبه، ومثل كل مجهول ففيه القرعة. ثلث ان القرعة تخطئ وتصيب فقال: كل ما حكم الله تعالى به فليس بمخطئ، ما من قوم فوضوا أمرهم الى الله الا خرج سهم الحق.

وقال في أي قضية اعدل من القرعة اذا فوض الأمر الى الله تعالى اليس الله يقول فساهم فكان من المدحضين الى غير ذلك مما جمعها في العوائد ولا شك في كون جميع رواياتها العامة أعم من جميع أخبار الاستصحاب بل من اخبار سائر الأصول أيضا لأن أخبار البراءة والاحتياط مختصة بموارد الشك في التكليف واخبار القرعة أعم منها وأخبار التخيير مختصة بتعارض الخبرين.

فمقتضى القاعدة تخصيص اخبار القرعة بأخبار كل من الأصول الأربعة في موارد ما هي بخصوصه للاستصحاب فلا وجه لحكم الشيخ بكون دليل القرعة على أصالة التخيير والاباحة والاحتياط إذا

[illegible]

كان مورد كلام المحقق مع ان الوجه الذي ذكره في وجه تخصيص أدلة الشرعية بأدلة الاستصحاب بعينه جار في الأدلة
الثلاثة الأخر التعبدية وإن كان الوجه ان ظاهر أدلة الشرعية اعتبارها من باب الامارية فيرد أولا انه لولا
الحكومة على هذه الأصول الثلاثة لا تقتضي الحكومة على الاستصحاب أيضا، وثانيا ان النسبة بين أدلة كل واحد من
الأصول الأربعة وبين أدلة الشرعية بالخصوص والعموم فلو قدمت أدلة الشرعية عليها لزم بقاء جميعها بلا مورد.

نعم قوله: إن الشرعية واردة على أصالة التخيير وأصالتي الإباحة والاحتياط إذا كان مدركها العقل وجيه والا
لأن حكم العقل بالتخيير في مقام دوران الأمر بين الوجوب والحرمة إنما هو لمكان الحيرة وعدم حكم من الشارع
بتعيين أحد الاحتمالين فاذا عين بالشرعية ارتفع التخيير العقلي لا لحكم بالتخيير بل للزوم ثبت اعتبار الشرعية أيضا
لكن المتعول بتقديم ما عينه من الاحتمالين إذ بعد الشرعية ينقلب الى دوران الأمر بين التعيين والتخيير فحكم
العقل بتقديم ما احتمل تعيينه وكذا حكم العقل بالاباحة والبراءة في مقام الشك في الحرمة أو الوجوب إنما هو لقبح العقاب
بلا بيان والشرعية تصلح بيانا.

وحكمه بالاحتياط في موارده لخوف العقاب بعد حكم الشارع بأن الواجب الواقعي هو هذا ارتفع الخوف هذا
ولكن ذكر في محله ان أدلة الشرعية لكثرة ورود التخصيص عليها لخروج جميع الأحكام الكلية في جميع موارد
الأصول العملية التي سمعت من تحتها صار عمومها موهونا بحيث يضعف عن صلاحية التمسك به بدون جبره
بعمل الأصحاب أو جماعة من السابقين بحيث يعلم ان المورد الذي يراد التمسك بالعموم لم يخرج عن عمومه بالخاص
ونحوه.

وكذا الكلام في كل عام ورد عليه تخصيصات كثيرة ولا سيما بالإجماع ونحوه هذا كله مضافا الى أن ملاحظة الأخبار
الكثيرة الواردة في الشرعية من حيث اختصاصها بالحقوق المالية والتراجع والتداعي للتنازع توجب وهنا
آخر في عمومها بحيث يظن أن المراد منها عموم تلك الموارد خاصة بل بعد ملاحظة التخصيصات الكثيرة يترتب
على القطع بذلك إذ لا يبقى بعد تلك التخصيصات الا تلك الموارد.

المقام الثالث - في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الأصول العملية وهي البراءة والاشتغال والتخيير
الا أصالة البراءة فلا يعارض الاستصحاب ولا غيره من الأصول والأدلة سواء كان مدركها العقل أم النقل

اما العقل فواضح لأن العقل لا يحكم بقبح العقاب الا مع عدم الدليل على التكليف واقعا او ظاهرا. واما النقل فما كان منه مساوقا لحكم العقل فقد اتضح امره وان الاستصحاب وارد عليه واما مثل قوله ع: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فقد يقال أن مورد الاستصحاب خارج منه لورود النهي ولو بالنسبة الى الزمان السابق وفيه ان النهي لم يرد عنه في زمان الشك في بقاء حرمته فلا بد أن يكون مرخصا فيه نحو العصير بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي وورود قبل ذلك لا يوجب المنع عنه بعده والا لاوجب ورود النهي عن بعض افراد العصير المنع عما علاه من الافراد ودخوله في ما بعد الغاية بل كان ورود النهي عن بعض افراد كل كلي كافيا في المنع عن جميع افراده اذ الفرق في الافراد بين ما كان تغايرها بتبدل الاحوال والزمان وبين غيرها بكفاية النهي عن البعض في حرمة الجميع في الاول دون الثاني شطط من الكلام.

ولذا لا اشكال في الرجوع الى الاباحة لو قلنا بعدم اعتبار الاستصحاب ويتلوه في الضعف ما يقال من أن النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهي وارد في رفع الرخصة ووجه الضعف ان ظاهر الرواية الو في الشيء الذي لم يرد فيه نهي من حيث عنوانه الخاص لا من حيث انه مشكوك الا امكن القلب عليه بان يقال النهي عن النقض انما يكون في مورد لم تثبت الرخصة باصالة الاباحة فتخصص الاستصحاب بما لا يجري فيه اصالة البراءة وانما قلنا انه يلي سابقه في الضعف لاحتمال أن يكون مراده من ذلك ما ذكره الشيخ.

ولعله أيضا وجه امره بالتأمل من أن دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة الى الزمان اللاحق لأنه يدل على أن النهي الوارد لا بد من ابقائه وفرض عمومه للزمان اللاحق وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي أيضا فمجموع الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل نهي ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمنة احتماله فيكون الرخصة في الشيء واطلاقه مغيا بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الاصل الآخر في مورد الشك لولا النهي وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعادل والتراجيح ولا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية بل الامر في الشبهة الموضوعية أوضح لأن الاستصحاب الجاري فيها يجري في الموضوع ويدخله في الموضوع المعلوم الحرمة فبالاستصحاب على ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمته لاجل الشك في الذهاب يدخله في العصير قبل

ذهاب ثلثيه المعلوم حرمته بالأدلة يخرج عن قوله ع : كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام .

أقول : لو كان وجه الانحراف الثامل ذالك فليته أمر بالتأمل في ما أجاب به عن سابقه أيضا لأنه أيضا أراد بكفاية النهي السابق في الخروج عن قوله ع : كل شيء مطلق إن الاستصحاب يجري النهي السابق في الزمان اللاحق فيكون المورد مما ورد فيه نهي بمعونة الاستصحاب كما ذكره في وجه مختاره ولكنك خبير بعد التأمل بأن ما ذكره لا يخلو عن شبه مصادرة كما سينبغي وجهه والأوضح في تقرير حكومة الاستصحاب على الاباحة أن جميع أخباره يدل على وجوب البناء على اليقين عند الشك في بقاء شيء وانه لا يجوز أن يعمل على الشك بل يجب أن يعمل على المتيقن ببقاء المتيقن فادلته جميعا ناظرة إلى الأدلة التي يبين فيها حكم الشك .

ولا شك أن دليل البرائة والاباحة انما يدل عليها عند عدم العلم واليقين وعند الشك والجهل واصالة الشك مما تتضمنه أدلتها فإذا قال في دليل الاستصحاب ان الشك إذا كان بعد اليقين فلابد من البناء على اليقين ولا يجوز الاعتناء به في مقابل اليقين ولا يجوز أن يعد نفسه في عداد الشاكين فيه ونحو ذالك فلا ريب أن أهل العرف بعد ملاحظة الدليلين يحكمون بأن المراد من دليل البراءة غير الصورة التي يكون الشك فيها مسبوقا باليقين .

واما التقرير الذي ذكره فيرد عليه أن الاستصحاب انما يعمم النهي السابق لو ثبت تقدمه على البرائة وعدم جريانها عند كونه من مجرى الاستصحاب ولم يثبت ذالك من شيء من كلامه بل جعله ذالك دليلا على المتقدم ولا شك أنه أشبه شيء بالمصادرة ولكن ما ذكرنا من حكومة الاستصحاب على البرائة انما هي في ما إذا لم يكن الشك في الاستصحاب مسببا عن الشك في البرائة والا انعكست القضية كما في مقام الشك في الجزئية والشرطية لأن استصحاب الاشتغال يقتضي اثبات ما شك في جزئيته أو شرطيته والبرائة تقتضي الرخصة في تركه لكن لما كان الشك في بقاء الاشتغال مسببا عن الشك في الجزئية أو الشرطية فعلى القول بأن الأصل فيه البراءة يكون حاكما على استصحاب الاشتغال لارتفاع الشك في بقاء الاشتغال بالبرائة عن الجزئية والشرطية .

وكما لو حصل عنده الشك في حصول الاستطاعة بعد استطاعة في أمر علمه وجب أن لا يحتمل الا انه كان مستطيعا فان استصحاب عدم الاستطاعة يقتضي عدم كونه مستطيعا لكن أصالة البرائة حاكمة على استصحاب عدم الاستطاعة لكون الشك فيه مسببا عن الشك فيها الحجر ذالك مما لا يخفى بعد التأمل ولعل الأمثلة في

موثقة متصلة في عن صدقة المتقدمة في مسألة أصالة الصحة التي حكم فيها بالحلية من هذا القبيل بأن يكون
قد خرجن فيها أن الشك في بقاء عدم التملك وعدم تأثير العقد مسبب عن الشك في شرطية الحرية بعدم كون
الثوب سرقة والمملوك حرا والمرأة اختا فتأثير العقد وان العقد بدون ذلك حرام فيصير فاسدا
لكونه مبايعته فإذا حكم عليه السلام بجواز العقد مع هذا الشك ارتفع الشك عن بقاء عدم التملك فتأمل
جيدا هذا كله حال قاعدة البراءة.

واما استصحابها فهو لا يجامع استصحاب التكليف لأن الحالة السابقة اما وجود التكليف فلا يوجد الا استصحاب
التكليف واما عدمه فلا يوجد الا استصحاب البراءة الا على ما عرفت سابقا من مذهب الفاضل النراقي
الى امكان تعارض استصحاب الوجود والعدم في موضوع واحد وتمثيله لذلك بتعلم يوم الخميس لأنه لو كان
كافيه لتعارض استصحاب العدم الأزلي لوجوب الصوم مع استصحاب الوجود الثابت يوم الخميس في يوم الجمعة
المشكوك في وجوب صومه وقد مر مع جوابه في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب.

ومما ذكرنا فيها ان حكومة الاستصحاب على أصل البراءة يعم حكومته على قاعدة الاشتغال اذا كانت تعبدية
وأما إذا كانت بحكم العقل من باب خوف العقاب فالاستصحاب وارد عليها لأن العمل بالاستصحاب الوضعي
يوجب يقيني يرتفع به خوف العقاب واما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة على تقدير الاغماض عما
ذكرنا سابقا من أنه لا يجري لو كان الحكم بالاشتغال بحكم العقل لوجود نفس الحكم في الآن الثاني ولا يجدي
لو كان الاشتغال بحكم الشارع لوجود حكم العقل مستقلا بوجوب تفريغ الذمة بمجرد الشك في الفراغ من غير
حاجة الى احراز بقاء الاشتغال بالاستصحاب.

فتعارضه مع الاستصحاب من أقسام تعارض الاستصحابين وسيأتي الكلام في ذلك وحاصله ان الاستصحاب
الوارد على قاعدة الاشتغال حاكم على استصحابه كما علم من ذلك أيضا ورود الاستصحاب على التخيير أيضا اذ لا
معه التخيير الموجب للتخيير فلا حكم بالتخيير بين الصوم والافطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب
عدم الهلال ولذا فرع الامام ع قوله صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله اليقين لا يدخله الشك.

بقي الكلام في تعارض الاستصحابين وهي المسألة المهمة في باب تعارض الأصول التي اختلف فيها كلمات العلماء

في الأصول والفروع كما يظهر بالتتبع فاعلم أن الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلى أقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين أو حكميين أو مختلفين ووجوديين أو عدميين أو مختلفين وكونهما في موضوع واحد أو موضوعين ويؤثر الاستصحاب الجاري في أحدهما في كليهما وكون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطة أمر خارج وكون الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر أو كون الشك فيهما مسبباً عن ثالث وكون تعارضهما بواسطة امتناع العمل بهما وعدم القدرة عليه عقلاً أو شرعاً وإن لم يمتنع إجمالاً بارتفاع أحدهما أو بواسطة العلم الإجمالي بارتفاع أحدهما إلى غير ذلك مما يظهر بعد التأمل إلا أن اختلاف هذه الأقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين إلا الجهة الأخيرة وهي كون الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر أو الشك فيهما مسبباً عن ثالث.

وأما كون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر فغير معقول وما توهم من التمثيل له بالعامين من وجه وأن الشك في أصالة العموم في كل منهما مسبب عن الشك في أصالة العموم في الآخر مندفع بأن الشك في الأصلين مسبب عن ثالث وهو العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما وكيف كان فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

الأول ما إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر فنقول: إنه يقدم استصحاب الشك السببي ويرفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر مثاله استصحاب كرية أو طهارة الماء المغسول فيه أو به ثوب نجس فإن الشك في بقاء نجاسة الثوب مسبب عن الشك في بقاء كرية أو طهارة الماء فيستصحب كريته أو طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب خلافاً لجماعة لوجوه.

الأول ما حكاه الشيخ من الإجماع عليه في موارد لا تحصى فإنه لا يحتمل الخلاف في تقدم الاستصحاب في الملزومات الشرعية كالطهارة من الحدث والخبث وكرية الماء وإطلاقه وحياة المفقود وبراءة الذمة من الحقوق المزاحمة للحج ونحو ذلك على استصحاب عدم لوازمها الشرعية كما لا يخفى على الفطن المتتبع.

أقول ومن ذلك تقدم استصحاب الطهارة بقسميه في المصلي والكرية والإطلاق والطهارة في الماء المطهر به على استصحاب الاشتغال ونجاسة المحل من الثوب والبدن. ثم نقض العلماء في بعض المقامات تعارض أحدهما بالآخر كما سيجيء ويؤيده السيرة المستمرة بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب بل العقلاء لا يعتنون بما لهم عند استصحاب الملزوم استصحاب عدم اللازم أصلاً كما هو كذلك عندهم في استصحاب أمور معاشهم فلا يلتفتون أصلاً

الى استصحاب عدم لوازم الملزومات المستصحبة.

وقد أشرنا الى شيء من ذلك في بعض أدلة ما اخترناه من حجية الأصل المثبت من أن اللوازم لا تعد عندهم أمورا مستقلة يتعلق الشك بأنفسها بل هي داخلة في شؤون الملزوم ومراتب وجوده والشك فيها من شؤون الشك فيه وبهذا التقرير يتضح الحال في الوجه الثاني أيضا وهو أن قوله ع: لا تنقض اليقين بالشك لا ينصرف الى اليقين بعدم اللوازم والشك في بقاء ذلك العدم أصلا حتى يلزم أن يكون هناك استصحابان متعارضان أحدهما استصحاب وجود الملزوم والآخر استصحاب عدم اللازم بل لما كان الملزوم وأحد اللوازم مسبوقين بالعدم يجب بوحدتهما الشك في بقاء الملزوم في الملزوم والشك فيه لا في اللوازم ولم يكن هناك الا شك واحد هو الشك في الملزوم والشك في حدوث تلك اللوازم داخل في الشك في بقاء الملزوم.

ولا يتوهم أهل العرف أن هناك الا استصحابا واحدا والواحد حاكم على الآخر والذي يشهد بذلك أن الشك كما يتعلق باللوازم المسبوقة بالعدم كذلك يتعلق باللوازم المسبوقة بالوجود مع الملزوم وهي اللوازم التي لوازم لوجوده وبقائه مثلا وجوب نفقة وأجرة النفقة للغائب المشكوك الحياة فهل ترى من نفسك أو من أحد من أهل العرف أن تعدوه شكا مستقلا يجري فيه الاستصحاب أو جعلته من توابع الشك في حياته ويعدون فيها فقط الا استصحاب وإذا كان هذا حال الشك في لوازم الوجود والبقاء فكذلك حال لوازم البقاء التي لم تكن في حدوثها الشك في بقاء الملزوم ومما يشهد بذلك أيضا أنه لو شك في بقاء مركب من عدة أجزاء فلا تعدوه بعدة شكوك بعدد ما في ذلك من الأجزاء والشرائط بل يذهب وهم أهل العرف الى أن هناك واحدا أو عدة من شك مع أن ذلك المركب ينحل الى واحد وعدة أمور عديدة منها تلك الأجزاء والشرائط وأحدها الهيئة الاجتماعية التي بها يكون ذلك المركب شيئا واحدا وهل ترى أن هناك واحدا وعدة من استصحابات حتى يتكلم أن واحدا منها حاكم على البواقي أم كلها جارية في حال التقابل

وكذا الكلام فيما إذا شك في بقاء جزء من أجزاء المركب أو شرط من شروطه أو شروط من قيوده مع أن انتفاء كل جزء منها بالجزئية وكل شرط بالشرطية موقوف على تحقق كل واحد واحد من الأجزاء والشرائط ولا شك أن ذلك يستلزم انحلال المركب الى ملزومات ولوازم بعدد الأجزاء والشرائط بل بعدد أجزاء الأجزاء وشرائطها. وأما المنع بالذي تجوه الشيخ لهذا الوجه فهو ما تم على القول بعدم اعتبار الأصل المثبت وهو أن قوله ع لا تنقض اليقين

بالشك باعتبار ان الأدلة على جريان الاستصحاب في الشك السببي مانع من قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك
المسببي يعني ان نقض اليقين له يصير نقضا بالدليل لا بالشك فلا يشمله النهي في لا تنقض ولكن لازم شمول لا تنقض للشك
استصحاب
المسببي هو نقض يقيني مورد الشك السببي لا بدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه فيلزم من اجراء الا
في الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص وهو باطل واللازم من اجرائه في الشك المسببي عدم قابلية العموم
لشمول المورد وهو غير منكر بيان ذلك ان معنى عدم نقض اليقين هو رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار
ذلك المتيقن فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له الا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب اذ الحكم بنجاسة
نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة اذ لم ينقض يقين طهارة الماء لحكم بطهارة الثوب والحكم
ببقاء نجاسة الثوب مع غسله بهذا الماء حكم بطرو النجاسة في الماء بلا حكم من الشارع بطروها فيه.
اذ لو طرأت النجاسة على الماء قبل غسل الثوب به من آثار بقاء نجاسة الثوب بعد الغسل به حتى يكون الحكم بطرو النجاسة
عليه قبل الغسل مستندا الى حكم الشارع وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص واما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين
بالنجاسة الا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب لانها من آثار بقاء طهارة الماء شرعا الى زمان غسل الثوب به.
عنه
والحاصل ان مقتضى عموم لا تنقض للشك السببي نقض الحالة السابقة لمورد الشك المسببي لا العكس ودعوى ان اليقين بالنجاسة
أيضا من أفراد اليقين ولا وجه لطرحه وادخال اليقين بطهارة الماء تحته أولا بأن معنى عدم نقض يقين النجاسة أيضا
رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار المستصحب كالطهارة السابقة الحاصلة بعد غسله بهذا الماء وغيرها فيعود
ايضا
المحذور وهو الحكم بطرو النجاسة في الماء بلا حكم من الشارع بطروها وهو عموم لا تنقض من غير مخصص الا ان يلتزم هنا
ببقاء طهارة الملاقي.
وثانيا ان نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على ان كل نجس غسل بماء طاهر فقد طهر وفائدة استصحاب الطهارة
اثبات كون الماء طاهرا به بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة اذ لا يدل دليل على ان الثوب
المغسول بماء يكون الطهارة اذا كان مستصحب النجاسة صار ذلك الماء المغسول به نجسا قبل غسل هذا الثوب به.
بيان ذلك انه لو عملنا باستصحاب النجاسة كما نحن عملنا باليقين بطهارة الماء من غير وجود دليل شرعي على نجاسة الماء قبل
النجاسة في الثوب بعد الغسل لا يوجب زوال الطهارة عن الماء قبل الغسل بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء فانه يوجب

فدل النجاسة الثوب بالدليل الثانوي وهو ما دل على أن الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر فخروج اليقين بالنجاسة —
لقيام الدليل على طهارته، فهذا قد يحكم بأن اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة الثوب المغسول به كل منهما يقيني
سابق شك في بقائه وحكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما على حد سواء لأن نسبة حكم العام إلى أفراده على حد
سواء،

فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أولاً حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة به لأنه مدلوله ومقتضاه.

والحاصل إن جعل شمول حكم العام لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع كما فيما نحن
فيه فاسد بعد تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت الحكم، ويدفع بأن فردية أحد الشيئين إذا توقف
على خروج الآخر المفروض الفردية عن العموم وجب الحكم بعدم فرديته ولم يجز رفع اليد عن العموم لأن رفع اليد عنه
ح يتوقف على شمول العام لذلك الشيء المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم، وهو دور محال.

فإن شئت قلت إن حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو الشأن في الحكم الشرعي وموضوعه بل في كل حكم
وموضوعه إذ لا ريب في كونه من أفراد الموضوع العام لحكم العام فلا يوجد الشك السببي إلا ويكون حكم العام المفروض
أن الشك المسببي أيضاً من لوازم وجود ذلك الشيء فيكون حكم العام والشك المسببي لازمين للشك السببي في مرتبة
واحدة فلا يجوز أن يكون الشك المسببي موضوعاً لحكم العام لوجوب تقدم الموضوع طبعاً وقد عرفت أنهما في مرتبة
واحدة، انتهى كلامه مع توضيح مني.

وأنت خبير بأن ما ذكره من ذلك لا يتم على القول بالأصول المثبتة لأن الاستصحاب السببي إنما يدل بالمطابقة على
طهارة النجاسة في الماء فيما غسل الثوب به وأن فردية كل منهما للعام موقوفة على خروج الآخر لأن كون نقض اليقين
بالشك المسببي نقضاً بالشك أيضاً موقوف على عدم شمول العموم للشك السببي والحكم بنقضه بالدليل.

نعم يتوهم في بادئ النظر أن قوله: وإن شئت قلت إن حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي، يثبت به عدم
شمول العموم للمسببي وأنه على هذا القول لأن مقتضى ذلك كون حكم العام في مرتبة المسببي والحال أن وجوب تقدم
الموضوع طبعاً على الحكم مما لا يمكن إنكاره فلا يشمله الحكم العام لكونه في مرتبته وهو ترتيبه فيحصل المسببي بالدخول
تحته فيكون نقض يقين المسببي ح بالدليل من غير علم ولكن بعد دقة النظر يعلم أن ذلك أيضاً يعلم مما ذكره وجوه

هذا الوجه.

وذلك لأن عدم شمول العام لمخ لقصور العبارة فلا مانع من ثبوت الحكم له إذا كانت القضية طبيعية كما اعترف به في مثل صحة قوله خبر العادل مضافاً الى أن وجود كون الشك السببي من لوازم وجود السببي كالحكم العام لا ينافي كونهما في مرتبة واحدة لإمكان اشتراك اللازم والملزوم في حكم واحد مثل الحكم باستحالة انفكاك أحدهما عن الآخر فهذا الحكم لازم لوجود الملزوم كاللازم فيلزم على ما ذكره امتناع الحكم على اللازم بهذا الحكم وكذا نقول لأن الحاكم يتصورهما معاً ويحكم عليهما بهذا الحكم وإنهما إذا وجدا في الخارج كانا محكومين بهذا الحكم بمعنى ثبوته بينهما فكذا فيما نحن فيه يتصور الحاكم كلا من السببي والمسببي ويحكم عليهما بأنه لا يجوز نقض يقينهما بالشك.

وإذا وجدا في الخارج كانا محكومين به أيضاً وجود ترتيب أفراد الموضوع في الوجود الخارجي غير مانع عن تعلق الحكم العام الكلي بأفرادها وأخذه أن واحد بالأفراد المترتبة في الوجود الخارجي كيف وهذا النوع من الحكم نحو الا كالحكم على الجسم وعوارضه بالإمكان والحدوث وكما إذا كان موضوع له أثر شرعي وأثر عقلي أو عادي وكان للأثر العقلي أو العادي أثر شرعي وكان ذلك الموضوع يقينياً ثم شك في بقائه كما لك تجري الاستصحاب في ذلك الموضوع لترتب أثره الشرعي وكذا تجري في ذلك الأثر العقلي أو العادي لترتب أثره الشرعي عليه. مع أن ذلك الأثر العقلي والعادي لازم لوجود ذلك الموضوع كالحكم الاستصحابي فعلى قوله يلزم هنا أيضاً عدم شمول الاستصحاب لذلك الأثر العادي لأنه في مرتبة الحكم الاستصحابي والموضوع لا بد من تقدمه على الحكم طبعاً.

فعلى هذا يبقى الإشكال الذي أورده ورده بذلك غير مندفع به بل دقيق النظر يحكم بأن ما ذكر لا يرده أيضاً على النظر بل الموضح على ما عنده من عدم اعتبار الأصل المثبت إنما ذكره في أول كلامه من أن شمول لا تنقض للسببي مانع عن قابلية شموله للمسببي. فلما اعترف به هنا بقوله وقد يشكل. لأن المحقق أن كلا من السببي والمسببي يصدق عليه حقيقة أنه نقض اليقين بالشك لأن الشك في كل منهما غير تابع للحالة السابقة.

ولا شك أن موضوع حرمة النقض هو مطلق نقض اليقين بالشك فكل منهما محكوم بالحرمة الفردية للعام إلا أنهما

لتعارضهما لا يمكن ارادتهما معاً من العموم فاذا لم يرد شيء منهما اراد به احدهما المعين فعلى هذا نقول ان المهم
اثبات ظهور ارادة المتكلم خصوص السببي اذ لو لم يثبت هذا الظهور لم يمكن تعيين ارادته بالخصوص بالاعتبار
العقلية الجزاء المعتبرة ولا نملك ان نرفع الشارع من النهي عن نقض اليقين بالشك لا يمكن ان يكون الا وجوب
ترتيب احكام البقاء للمتيقن السابق .

وهذا الخروج نسبته الى السببي والمسببي على حد سواء لان لكل منهما كان شرعيا واحد ترتيبها اما بقيه ارادة
احدهما عن ارادة الآخر ايضا فهما على حد سواء فالحمل بايهما كان يوجب رفع اليد عن احكام الآخر وهنا تلك
الاحكام متروكة الا انه لو اراد السببي كان وجه ترك العمل بالمسببي ان تركه من آثار السببي ولذا يخرج
عن الفردية ح فلا يشمله العموم بعد ارادة السببي لا قبلها ولو اراد المسببي كان وجه ترك العمل بالسببي مخالفة

فصلاح اذا عرفت هذا :

نقول : ان مجرد كون رفع اليد عن المسببي من آثار السببي لا يصلح قرينة على ارادة الشارع السببي اجمالا
ودليلا على اهمية ترتيب عدم المسببي على السببي في نظر الشارع من ترتيب آثار المسببي على نفسه بل قد يكون
آثار المسببي اهم في نظره من آثار السببي الذي من جملتها عدم المسببي فعلى هذا لو اغمضنا عما ذكرناه من وجه حكومة
السببي على المسببي من دخول الشك المسببي في السببي وعدم عده في العرف شكا مستقلا يتعلق به حكم مستقل
نقول : ان حكم هذا القسم من الاستصحابين حكم القسم الاول وهو عدم شمول الادلة لشيء منهما لاستحالة
اجتماعهما وكون تعيين احدهما تحكما فلا يمكن الحكم بشمول السببي حتى يكون الشك في المسببي نقضا بالدليل
الشرعي .

ولا الحكم بدخول المسببي حتى يكون في السببي نقضا بغير مخصص اذ لو امكن دخوله كان خروج السببي
تخصيصا عقليا لاستحالة ارادته مع ارادة المسببي والتخصيص تخصيص عقلي غير [illegible] فعلى هذا [illegible] حكم
الاشكال الذي اعترف به وقد عرفت اندفاع ما دفعه بقوله : وان شئت قلت . واما ما ذكره في آخر كلامه
بقوله : ويدفع بان فردية احدهما تتبين . فقد ظهر ما حققناه في تقريب الاشكال الذي ادعاه ابداً ولا يأتي
بتوضيحه وهو انك قد عرفت ان فردية المسببي ايضا محققة ح نقول ان خروجه عن الفردية موقوف

[illegible]

دخول المشتبه في العموم اعني موضوعا في حكم العام لا موضوعه ودخول المشتبه فيه موقوف على خروجه عن

الفردية وهو دور وهو محال.

اما توقف خروجه عنها على دخول المشتبه فلانه لو لم يدخل المشتبه كان نقض المشتبه نقضا بالشك واذا دخل كان

نقضا باليقين وخارجا عن العموم واما توقف دخول المشتبه على خروجه عن الفردية فلانه لو دام باقيا على الفردية

يكون مانعا من دخول المشتبه للزوم الحكم والترجيح اذ الترجيح بلا مرجح الا ان يدعى ترجيح المشتبه بما سنذكره الى

الآن فتأمل جيدا. وكيف كان فان صدقت ما حققنا من كيفية الحكومة فهو انما يثبت الا عن عدم الشك المشتبه منقلا

نظرا في وجه الحكومة طريقا آخر وهو انك قد عرفت ان مرتبة الشك المشتبه متأخرة عن المشتبه فتحقق المشتبه

لوجه المبه الذي عن نقض اليقين به مقدار ما تحقق المشتبه فالمشتبه انما يتحقق في حال لا يصدق على نقض يقينه الا

النقض بالدليل

ولا يمكن ان يكون تحققه بنحو يصير فردا من موضوع حرمة النقض بالشك حتى يعارض المشتبه ويحتاج الى مرجح لا

من العموم بل خروج المشتبه دائما من باب التخصص لا لكون المشتبه فردا من العموم دائما بكونه محولا للحكم كذلك

خروج المشتبه عن الموضوع كذلك خارج فيه نظرا اذا انا دفت كونه الحاكم لا نافي للخاصة فكما انها تمنع من تأثير

الغلاة في تخصيص لما ذكرنا لك من حولة المشتبه لعموم الحكم فمادام المحقق المشتبه يمنع من تأثير المشتبه المعارض

لعدم تحققه الا خارجا عن موضوع الحكم.

وانت خبير بانه لا يرد على هذا الوجه ما اوردناه على قول الشيخ وان شئت قلت لان ملاك ما ذكره هو ان المشتبه

لما كان لازما لوجود المشتبه كالحكم الاستصحابي امتنع صيرورته موضوعا للحكم الاستصحابي لوجوب تقدم الموضوع

على الحكم فجعل ما في مرتبة واحدة في هذا الوجه يلزم كونه من افراد الموضوع انما الملازم هو ما وانه للحكم في الرتبة

اذ لو كان عنده خارجا عن الموضوع كان عكسه بذلك اشبه بالاكل من القفا.

وكيف كان فلما كان ملاكه ذلك كان يرد عليه ان ترتب بعض افراد موضوع الحكم على بعض آخر في صد الاحداد

حتى في الاستصحاب وان عدم شمول الحكم لمقصود المبادرة وحاصل هذا الوجه ان كلا من المشتبه والمشتبه وان صدق

عليه نقض اليقين بالشك مع قطع النظر عن الحكم الاستصحابي ولكنه بمجرد فرض وتصور اذ بعد تحققها في الخارج

يتوجه الحكم ابتداء إلى المبيع لتقدمه على المبيع في الوجود ولو طبعا فلا يتحقق المبيع في الخارج الا محكوما عليه فيصح أن يقال أنه ليس موردا من الموضوع أبدا لأن الحكم انما يتعلق بالطبيعة بلا ملاحظة وجود في الخارج ووجودها في ضمن المبيع لا ينفك عن كون النقض المخصص فيه نقضا بالدليل لا يصدق عليه النقض بالشك ابدا.

وعلى هذا يترتب صحة ورود الورود الذي اورده الشيخ لأن خروج المبيع الخارج موقوف على خروج المبيع عن الحكم حتى لا يكون محكوما عليه ويصدق عليه النقض بالشك وخروج المبيع عن الحكم موقوف على خروجه حتى يمنع عن تعلق الحكم به أي المبيع للزوم الحكم من دخوله في الحكم وخروج المبيع لزوم اجتماع النقيضين من دخوله وخروجه، في ان هذا الوجه لا يتفاوت فيه القول بالأصل المثبت وعدمه كما لا يخفى على المتأمل.

الثالث إنه لو لم يبن على تقديم السببي كان الاستصحاب بلا فائدة جدا لأن المقصود من الاستصحاب هو ما يلي ترتيب آثار المستصحب وتلك الآثار ان كانت موجودة سابقا اغنى استصحابها عن استصحاب الملزوم وان لم يكن لها وجود في الآثار التي كانت معدومة فاذا فرض معارضة استصحاب الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معهما معاملة الاستصحابين المتعارضين على ما يأتي يجري الاستصحاب في الملزوم واعظم الفائدة في استصحاب الأحكام الكلية التي يراد استصحاب نفسها في اللاحق واورد عليه الشيخ بمنع عدم الحاجة الى استصحاب الملزوم في الآثار السابقة بل على أن اجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف على احراز الموضوع لها وهو كونه فيه فلابد من استصحاب الموضوع.

اما الموقوف عليه تلك الآثار فلا يحتاج الى استصحاب نفسها المتوقف على بقاء الموضوع بخلافها حققناه سابقا في مسألة اشتراط بقاء الموضوع واما المحصل شرطا الاستصحاب في نفس تلك الآثار كما زعمه بعض في نادر وماه من أن بعضهم جعل ان موضوع المستصحب جريان الاستصحاب في المستصحب.

والحاصل إن الاستصحاب في الملزومات يحتاج اليه على كل تقدير اشرنا اليه مع وضوحه، ولكن يمكن عدم اشتراط الاستصحاب بالقطع ببقاء الموضوع فيبقى استصحاب الملزومات بلا حاجة اليه والحق في الجواب أن يقال أولا أنه لا دليل على منع كون الاستصحاب بلا فائدة ثانيا انه بعد جريانه في الأحكام الكلية وفي نفس الآثار الموجودة

سابقاً للموضوعات لا يلزم كونه قليل الفائدة .

وثالثاً أنه على فرض عدم امكان الالتزام بتلك الفائدة لا يتعين تقدم السببي لحصول كثيرها بتقديم المسببي هذا ورابعاً - أن هذا المستدل عبر بلفظ الدلالة وجعل غاية حكومة السببي ولا ريب انه مع قطع النظر عما ذكرنا يكون تقديم السببي على المسببي عكساً وهما الاخر نقول ان لزوم تلك الفائدة لا يجعل الحال ممكناً كما انك قلت لابد أن نلتزم بالمحال لئلا يلزم قلة فائدة الاستصحاب .

الرابع أن المستدل من نفي اعتبار الاستصحاب تقدم السببي بيان ذلك ان الامام علل وجوب البناء على الوضوء السابق في صحيحة زرارة الاولى بمجرد كونه متيقناً سابقاً غير منقوض الاتفاق في اللاحق وبعبارة أخرى علل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة ولو مع الاشتغال بها بمجرد الاستصحاب ومن المعلوم ان مقتضى استصحاب الاشتغال بالصلاة بقيا عدم براءة الذمة الا بالصلاة مع يقين الطهارة أو ما بحكم اليقين حتى أن يحكم بجعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحاب المضاد ضمن بلو لا عدم جريان هذا الاستصحاب واتحاد الاستصحاب في المقام في الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب .

لأن تعليل تقدم احد الشيئين على الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح بل أقبح من الترجيح بلا مرجح لأن مجرد تقدم المضاد بهذا ذلك الأمر المشترك حكم بترجيح بلا مرجح والتعليل بالمشترك امر زائد على الترجيح بلا مرجح فيعلم بذلك عدم جريان الاستصحاب في الاشتغال الذي هو مسبب عن الشك في الطهارة وانحصار الاستصحاب في الطهارة فالتعليل وقع موقعه وقيل هذا التعليل وقع في رواية القاساني أيضاً لأنه علل البناء على يقين الشهر السابق بأن اليقين لا يدخله الشك .

ولو كان هناك استصحاب عدم وجوب صوم يوم الشك بناء على أن صوم كل يوم تكليف مستقل نفع المعلل بأمر مشترك بين الشهر وعدم وجوب صوم يوم الشك فيعلم بذلك ان جريان الاستصحاب مختص بالشهر الذي هو الموضوع ويترتب عليه وجوب صوم يوم الشك . وبالجملة الانصاف صحة ما ذكره الشيخ من أن المسألة غير محتاجة الى الخطاب النقل ولذا لا يتأمل العامي بعد اعتنائه باستصحاب كرية الماء في رفع الحدث به أو باستصحاب طهارته في رفع الحدث والخبث به وبيعه وشرائه ولا يخطر بباله أن هناك استصحاب الحدث والخبث وعدم

النقل والانتقال الى نحو ذلك من الآثار المترتبة بالعدم بل يرتّب جميعها على استصحاب الكونية أو الظنّ

هذا كله إذا قلنا باعتبار الاستصحاب من باب التعبد واما لو قلنا به من باب الظن فقد مضى ما يمكن من التفصّي

والابرام فيه عند تعداد ادلة النافين لحجية الاستصحاب حيث عارض في المعتبر قال المثبت للواحد

في أثنائها بين استصحاب وجوب المضيّ في الصلاة وبين استصحاب الاشتغال.

واجاب عنه الشيخ بقوله والأولى في الجواب. فراجع وكيف كان فما ذكرناه هناك مبنيا على كون الشك السببي مما يوجد

معه الشك المسببي عند العقلاء ولكن نقتضي ما ذكرناه هناك وفي مبحث حجية الأصل المثبت انه داخل في الشك

السببي بمعنى أن العقلاء لا يعدونه شيئا مستقلا يحكم عليه بحكم مستقل كما أن وجوده تابع للسببي كذلك حكمه فلا

يلتفت الذهن الا الى السببي فيظن بقاءه بالاستصحاب ويتبعه الظن بعدم الآثار المترتبة بالعدم ولا

يلتفت الى عدمها السابق يقينا فيستصحب حتى يقال انه ايضا موجب للظن ببقاء عدمها فيقع التعارض بينهما

بل بناء على الظن بعدم الاستصحاب في السببي كالتعبد لعدم التفات الذهن مع وجود السببي الى المسببي حتى

يمنع من حصول الظن من المسببي من جهة معارضته بالمثل وكون المسببي بناء على الظن ليوادع

مبنيا على المتعبد كما يتوهم من قول الشيخ:

اما لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي الارتياب فيما ذكرنا، ولاسيما بعد ملاحظة ما ذكرنا في عد ذكر ادلة الثانية

وكيف كان فيشهد لما ذكرنا ان العقلاء البانين على الاستصحاب في امور معاشهم بل معادهم لا يلتفتون

في تلك المقامات الى هذا الاستصحاب أبدا ولو نبههم احد لم يعتنوا به كما سمعت في استصحاب كونه مالا وحياته

وامثال ذلك ولذا تراهم يعزلون حصة الغائب من الميراث ويصححون معاملات وكلائه ويؤدون نفقته

فطرته وفطرة عياله اذا كان من عيالهم او كانوا وكيلا له الى غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة على

المستصحب.

ثم انه يظهر الخلاف في المسألة من غير جماعة منهم المحقق والشيخ والعلامة في بعض اقواله وجماعة من متأخري

المتأخرين نحو ما الحكم بعدم وجوب فطرة العبد اذا لم يعلم حياته وعن المعتبر استحسانه ولذا اجاب

عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بانها معارضة بأصالة عدم الوجوب ومن النظر لوجوب الفطرة

بجواز عقده في الكفار فيما لمنع عن الأصل تارة والفرق بينها أخرى ودعوى أصولا لمعتبرا لتصرح بأن استصحاب
الطهارة عند الشك في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمة بالصلاة بالطهارة المشكوكة وعن العلامة
في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته الى الرمي وانه اختار في
غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما وهو المختار لأن الشك في نجاسة الماء
مسبب عن الشك في التذكية.

واذا جرى أصالة عدم التذكية ترتب عليها جميع أحكام الميتة التي منها نجاسة الماء الملاقي لها. نعم ربما قيل
ان تحريم الصيد انما كان لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقي وان كان الحكم عليه شرعا بعدمها انما
الحكم بالتنجيس قال الشيخ في تهذيبه: ووجه الاول ان كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية للتعبد من جهة
الأخبار المعللة لحرمة أكل الصيد بعدم العلم بتذكيته وهو حسن لو لم يترتب عليه من أحكام الميتة الا حرمة
الاكل لا الا على أصحابنا به مع ان المستفاد من حرمة الاكل كونها ميتة لا لعموم تحليلها لذا استفيد بعضهم تحرز
في التذكية من النهي عن الاكل بعدمه انتهى.

أقول: يمكن ان وجه الاول الحاقه مع وجود عدم العلم بالتذكية من دون ثبوت حكم الشرع بعدمها بتعارض
اما لقاعدة عدم التذكية وعدم الموت ضعف انه يحكم بطهارته لقاعدة الطهارة ويحرم بناء على اشتراط
الحلية بثبوت التذكية لاستفادة ذلك من الأخبار المعللة لحرمة أكله بعدم العلم بالتذكية وانه لولا
ذلك لحكم باباحته لاصالة الاباحة ووجه الثاني انه بعدما ثبت عدم التذكية شرعا ببينة ونحوها
حكم عليه بأحكام الميتة التي منها تنجيس الملاقي.

ثم ان بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام صرح في ما حكي عنه بالجمع بينهما بالحكم في مسألة
الصيد بكونه ميتة والماء طاهرا وان ثبت جريانه لبرجحانه في مادة التعارض وهي الماء اذ لا تعارض بينهما
من حيث اقتضاء أصالة عدم التذكية بموت الحيوان ومن حيث اقتضاء استصحاب طهارة الماء
بجواز طهارة الماء لا تعارضهما من حيث اقتضاء احدهما طهارة الماء مثلا والاخر نجاسته واقتضاء احدهما
حلية الحيوان والاخر حرمته.

[illegible]

والحاصل إن عدم تذكية الحيوان له أحكام كثيرة حرمة الأكل وحرمة الصلاة فيه وتنجس الملاقي وحرمة
بيعه وشرائه وطهارة الماء له أحكام كثيرة أيضا جواز الشرب ورفع الحدث والخبث وجواز البيع والشراء
إذا عرفت هذا فنقول فإن الجمع بينهما بترتيب جميع أحكام كل منهما عليهما محال وبترتيب بعض دون آخر تحكم
بل حكمه بطهارة الماء تقديم لاستصحاب الطهارة على استصحاب عدم التذكية وهو خلاف الجمع عليه من الحكم
الحيني أو التوقف أما الثاني فظ ضعفا إلى أنه لا وجه للجمع بذلك في مثل هذين الاستصحابين فإن الحكم بطهارة
الماء إن كان بمعنى ترتيب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به .
فلا شك أنه يقع التعارض بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب الحدث والخبث فإن نسبة استصحاب طهارة
الماء إلى استصحاب الحدث والخبث كنسبة استصحاب عدم التذكية إلى استصحاب طهارة الماء فيلزمه الحكم ببقاء
كل من طهارة الماء والحدث والخبث للجمع بين الاستصحابين وكذا الكلام في الحكم بحرمة الصيد فإنه إن كان بمعنى انفعال
الملاقي له والمنع عن مصاحبته في الصلاة فلا ريب أن نسبة استصحاب عدم التذكية إلى استصحاب طهارة
الملاقي واستصحاب جواز الصلاة معه فيلزم ما ذكر كنسبته إلى استصحاب طهارة الماء .
وإن كان بمعنى الحكم بطهارة الماء خصوصا بإباحة شربه وبحرمة الحكم بحرمة الصيد خصوص حرمة أكله فهو تحكم وتفكيك
وكيف لا داعي إليه إلا التشهي لعدم الشاهد عليه ويمكن أن يكون مرادنا أنه الشاهد في جانب الماء يحكم بطهارته
لقاعدة الطهارة دون الاستصحاب ، وما ذكرنا يظهر النظر في ما ذكره في محكي الإيضاح تقريبا للجمع بين الأصلين
في الصيد الواقع في الماء القليل من أن لأصالة الطهارة حكمين طهارة الماء وحل الصيد .
ولأصالة الموت حكمان لحوق أحكام الميتة للصيد ونجاسة الماء فيعمل بكل من الأصلين في نفسه لأصالته دون
الآخر لفوحيته فيه انتهى ، وقد عرفت أنه لو صح في مادة التعارض إلا أن يقول باعتبار الأصل المثبت كما
قوله بأن حل الصيد من أحكام أصالة طهارة الماء ، إذ ح ينقض استصحاب طهارة الماء وحل الصيد فيحكم
عليه بأنه تحكم وتفكيك بين الأحكام إذ لا يعني لحرمة عين الصيد إلا حرمة أكله .
ولا ريب أن حرمة الأكل حكم من أحكام الميتة وفرض عدم ترتب أحكامه من تنجس ملاقيها وعدم جواز الصلاة معها
وكذا في جانب طهارة الماء لما علم بالترتيب خصوص حرمة الأكل وجواز الشرب تحكم محضا إلى أنه بعد ما عرفت

لا أصلية وخرعية في البين قال الشيخ وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه فحكم في الجلد المطروح بأصالة الطهارة و
حرمة الصلاة فيه.

أقول لعل مراده أصالة الطهارة المطلقة لا نفس الجلد بخصوصه جعله تابعا للايضاح وكيف كان فقد عرفت ضعفه
وأضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب النجاسة المنشور على الأرض بطهارة الأرض معللا بأنه لا
دليل على أن الحي بالاستصحاب نجس ولعله إنما يقول ذلك في خصوص التنجيس بزعم استفادة ذلك بخصوصه
من أدلة التنجيس وأن المنجس لا يكون إلا النجس الواقعي فلا يكون ترتب سائر أحكام الموضوع الواقعي على الموضوع
المستصحب وقال في الوافية في شرائط الاستصحاب على ما في النسخة الموجودة عندي منها الخامس الحالة
الشيخ الخامس أن لا يكون هناك استصحاب آخر في أمر ملزوم لعدم ذلك المستصحب مثلا إذا ثبت في الشرع أن الحكم
بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه
لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا نجاسة الحيوان في مسألة من رمى صيدا فغاب عنه ثم وجد في ماء قليل
يمكن استناد موته إلى الرمي وإلى الماء وأكثر بعض الأصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بكلا الأصلين نجاسة الصيد
وطهارة الماء انتهى. وهو ظاهر في عدم جريان شيء من الاستصحابين لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط وبظهور منه
أن بعض الأصحاب الذي حكم بكلا الأصلين إنما حكم به لانكار التلازم بين موت الحيوان ونجاسة ملاقيه والا لم يحكم
به.

ولا ريب في وجود القول بعدم تنجس ملاقي الميتة ولو مع الرطوبة ثم إنه حكى عن الشيخ على في حاشية الروضة دعوى الاجماع
على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي ولعله استنبطه من بناء العلماء واستقرار السيرة على ذلك المستصحب استصحاب
أحد استصحاب كرية الماء على استصحاب نجاسة ما يغسل به واستصحاب قلة الماء الملاقي للنجاسة على استصحاب طهارته ولا
حياة الموكل باستصحاب بقاء تصرفات وكيله إلى غير ذلك ولعله لعدم قدح خلاف مثل الشيخ والمحقق والعلامة
في بعض المقامات مع اتفاقهم في أمثال الأمثلة المذكورة في تحصيل الاجماع على كلا المطلب.

فلا ينافي الاجماع المدعى خلاف البعض في الصيد المشتبه مع أن الصيد داخل في قبيل الموضوعي بالنسبة إلى المسبب
لأن زوال المستصحب المسبب من أحكام بقاء السبب فإذا استصحاب طهارة الماء مثلا يثبت به إطلاقه ظاهرا وأما

الطاهر موضوع للحكم بزوال النجاسة عن المغسول به فيقال إن الماء الطاهر يزول بالغسل به نجاسة المغسول مثلا
وهكذا فاستصحاب طهارة الماء بالنسبة إلى استصحاب نجاسة الثوب كاستصحاب كرية الماء بالنسبة إليه من غير
فرق من هذه الجهة أصلا هذا كله فيما إذا كان الشك في أحدهما مسببا عن الآخر.

وأما القسم الثاني وهو ما كان الشك في كليهما مسببا عن أمر ثالث فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه
وشك في تعيينه فنقول لا يخلو إما أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم
الإجمالي كما لو علم إجمالا بنجاسة أحد الطاهرين وإما أن لا يكون وعلى الثاني فإما أن يقوم دليل من الخارج على عدم
الجمع كما في الماء النجس المتمم كرا بماء طاهر حيث قام الإجماع على اتحاد حكم الماءين بعد الامتزاج والاتحاد فإما أن
يكون الجميع نجسا أو طاهرا فلا يمكن الحكم ببقاء نجاسة النجس وطهارة الطاهر ولا ريب أن المثال بذلك من باب الحال
والا فقد حقق في مباحث المياه من الفقه أن حكم المتمم خلافا للمرتضى وجماعة ممن تبعه.

فلو شك في حكمه بملاحظة القولين وعدم ترجيح شيء منهما كان مثالا لما نحن بصدده أو يقوم دليل على عدم الجمع
وعلى الثاني فإما أن يترتب أثر شرعي على كل من المستصحبين كما في استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن في من
توضأ غافلا بمائع مردد بين الماء والبول ومثله استصحاب طهارة محل خروج المني من واجدي المني في
الثوب المشترك لا يخفى أن هذا إنما يكون مثالا لما نحن فيه فيما إذا اختص أحدهما بالآخر مثلا بكون الا
متوجها إليه والا كان مثالا لما يترتب الأثر على أحدهما فقط.

وإما أن يترتب الأثر على أحدهما دون الآخر كما في دعوى الوكيل التوكيل في شراء العبد ودعوى الموكل
التوكيل في شراء الجارية مع وقوع شراء الوكيل العبد إذ يترتب الأثر على استصحاب عدم التوكيل في شراء
العبد وهو فساد البيع ولا يترتب على استصحاب عدم التوكيل في شراء الجارية شيء لعدم وقوع شرائها لكن
ما ذكر من ترتب الأثر على أحدهما فقط إنما يكون على القول بعدم اعتبار الأصل المثبت.

وأما على القول به فلا ريب أنه يستلزم ترتب الأثر على أحدهما وترتبه على الآخر أيضا لاستلزام عدم التوكيل
في شراء الجارية التوكيل في شراء العبد فيقع التعارض بين الأصلين في شراء العبد لاتفاقهما على وقوع التوكيل
في الجملة فهنا صور أربع إما الأولتان فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح والتخيير فهنا دعويان أحدهما عدم

الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجحات الاجتهادية سواء كانت معتبرة أم لا، أما إذا كانت معتبرة فلعدم الجدوى للاستصحاب معها بعد ما عرفت من حكومتها عليه وأما إذا كانت غير معتبرة فلما ستعرف وجهه. ذكرنا سابقا أن محل النزاع هي الأمارات الغير المعتبرة في أنفسها إذ لو كانت معتبرة كان الأصل التعبدي ساقطا وأساسا فلا أصل ح حتى يراد توجيه أو الترجيح عليه إلا على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن كما سنشير إليه إذ ح يمكن الترجيح بالأمارات المعتبرة أيضا كغير المعتبرة لأن الملاك ح هو الظن الشخصي كما عرفت سابقا من أنهما حصل كان هو الحجة.

وأما على المختار من اعتبار للاستصحاب من باب التعبد فلا وجه للترجيح بشيء منها أصلا خلافا لما يحكى عن جماعة قال في محكي تمهيد القواعد إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فإن تساويا خرج في المسألة وجهان غالبا ثم مثل بأمثلة منها مسألة الصيد الواقع في الماء، وصرح بذا الجماعة من متأخري المتأخرين في ما حكي عنهم.

ولكن التحقيق على المختار هو عدم الترجيح لأن مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري التعبدي من غير نظر إلى الواقع أصلا فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقويته أصلا لعدم موافقته له لو له حتى يوجب اعتضاده وقوته ورجحانه على معارضه كيف ولو كانت صالحة لذلك للزم عدم جريان الاستصحاب في ما إذا قامت تلك الأمارات على خلاف الحالة السابقة. وقد عرفت في ما سبق أن المراد بالشك في الاستصحاب خلاف اليقين الشامل للظن.

وبالجملة الموافقة في المضمون شرط في المرجح وهي مفقودة في المرجحات الاجتهادية بالنسبة إلى الأصول التعبدية ومن ذلك يعلم عدم صلاحية الأصول التعبدية أيضا لترجيح بعض الأدلة الاجتهادية على بعض ولعل اعتبار الاستصحاب عند من رجحه أولا بالمرجحات الاجتهادية من باب الظن، ثم تبعه من كان بناؤه فيه على التعبد غفلة ولذلك في حصول الترجيح والاعتضاد ح بتلك المرجحات لما عرفت سابقا أنه ح من الأدلة الاجتهادية فلا إشكال بل الظاهر أنه لا خلاف أيضا في إعمال المرجحات بين الأدلة الاجتهادية كما عن بعضهم دعواه صريحا.

وقد عرفت أن لا دليل على اعتباره من باب الظن فلا يجدي تلك المرجحات إلا إذا قيل باعتباره من باب الظن أيضاً:
نعم لو كان فيه بناء العقلاء على اعتباره ونحوه إذا كان غالب أفراد نوع المستصحب أو صنفه موجوداً عند الشك
في بقائه من غير فرق بين الشك في المقتضي والرافع وقد مر عند ذكر أدلة القول باعتباره من باب الظن نفوذه
اعتباره لما عليه بناء العقلاء وأن دليله بناء العقلاء فواضح.

وأما في غير ذلك مما يدل على اعتباره فمثل أدلة الاستصحاب ما ليس عليه بناء العقلاء فلا وجه لاعمال
تلك المرجحات فيه هذا كله مع الإغماض عما سيجيء من عدم شمول لا تنقض للمتعارضين لنظر شمول أدلة الباب
من حيث الدلالة للخبرين المتعارضين وإن لم يجب العمل بهما فعلا إلا فيما يقتضيه بناء على الحناد في أدلته
الثانية فلا وجه لاعتبار المرجح أصلا لأنه إنما يكون مع التعارض وقابلية المتعارضين في أنفسهما للعمل
الثالثة أنه إذا لم يستعدم إمكان الترجيح بأي واحد من تلك المرجحات فالحق هو التساقط دون التخيير
لا لما حكي عن بعض من أن الأصل في تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول دليل حجيتها لصورة -
التعارض لما ذكره بما قرر في مبحث التعارض من أن الأصل في المتعارضين اللذين اعتبارهما من باب
التعبد هو التخيير لا التساقط والمفروض أن يكون في الاستصحابين المتعارضين بناء على التعبد بل
لأن العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن قوله لا تنقض. لأن قوله ع: لا
تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر.

يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض باليقين والمفروض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد
المستصحبين فلا يعود الحكم في كل منهما بحرمة النقض بالشك بدعوى شمول عموم حرمة النقض لهما لأنه مستلزم
لطرح الحكم بنقض اليقين بيقين آخر ولا في أحدهما المعين بدعوى اختصاص ذلك العموم به لاشتراك الآخر
معه في ذلك الحكم من غير مرجح.

وأما أحدهما المخير فليس من أفراد العام لأنه ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخصين في الخارج فإذا
لم يشملهما ذلك العموم لم يبق شيء آخر وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة وأن قوله ع: كل شيء
حلال حتى تعرف أنه حرام لا يشمل شيئاً من المشتبهين.

اقول : وفيه أولاً ان ظاهر اخبار الاستصحاب ان اليقين المعين لم يحصل يقين على خلافه لا يجوز نقضه بالشك (اليقين)

التفصيلي بخلافه ولا شك أنه ليس في متعلقات العلم الاجمالي بارتفاع أحد الحالتين الا الشك في مقابل كل من

طرفيه ونقض اليقين السابق في شيء منهما كان نقضا بالشك وليس ما ذكرنا مبنيا على عدم اضرار اليقين الى اليقين

الاجمالي وان كان هو أيضا مما يمكن الاستناد اليه ولكنا لا نحتاج اليه بل مبنى ما ذكرناه هو ملاحظة انه يصدق في

على كل منهما النقض بالشك ولا يصدق على شيء منهما النقض باليقين .

فالعلم الاجمالي بارتفاع احدى الحالتين السابقتين انما اوجب الشك في كل منهما وهو مرضوع الاستصحاب وعلى (جزءا)

فمقتضى اطلاق أدلة الاستصحاب هو جريان كل من الاستصحابين الا أن يمنع عنه دليل عقلي أو شرعي حاكم على أدلة

الاستصحاب في موضع البحث بما يعتقد ولا لذلك الدليل من تركهما او احدهما بعينه أولا بعينه فإن كان هذا (لك)

العلم الاجمالي علما بالتكليف فلما يتنجز بالعلم الاجمالي بحكم وجوب الموافقة القطعية وجب رفع اليد عن كل من

الاستصحابين من باب المقدمة كما في الشبهة المحصورة لا من باب عدم شمول لا تنقض لهما وان فلما يتنجز به (معنى)

مخالفة الحالة القطعية كان مجزيا يجري العمل بأي الاستصحابين شاء ورفع اليد عن الآخر من باب الاحتراز عن

المخالفة القطعية وهكذا لو قام دليل على عدم الجمع بينهما .

واما في غير ما ذكرنا فالعمل عليهما معا لا مانع عدم القدرة عليهما فالاستصحاب مثل سائر الاحكام والادلة التي يثبت

بها حكم لشيء بالذات ثم يعرض ما يقتضي خلاف ذلك الحكم بالعروض وثانيا ان المانع من شمول لا تنقض لهما معا

على ما ذكره هو قوله ع ولكن تنقضه بيقين آخر بناء على ما بناه عليه من شموله لليقين الاجمالي الموجود في المقام

ثم نقول وان قوله ع : ولكن تنقضه ، أيضا لا يمكن ان يشمل المتعارضين معا لليقين الاجمالي ببقاء أحدهما .

ولا أحدهما المعين لأن نسبته اليه والى الآخر على حد سواء فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا أحدهما لا بعينه لأنه

ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين على قياس ما ذكره في وجه عدم شمول لا تنقض لهما معا فإذا

ثبت عدم شمول قوله ع : ولكن تنقض ، لشيء منهما المفروض انه لا مانع من شمول لا تنقض لهما الا ذلك

لصدق النقض بالشك على كل منهما فقد ثبت شمول لا تنقض لهما معا من غير معارض أصلا .

ولا شك في أن كلا من الوجهين اللذين ذكرناهما لاثبات شمول لا تنقض للمتعارضين أتم مما ذكره في نظيره وهو

قوله ع: كل شيء حلال - بالنسبة الى الشبهة المحصورة لأنه أيضا ظاهر في أن كل فرد خارجي مشتبه الحلية والحرمة محكوم بالحلية حتى يعلم أن ذالك الفرد حرام فيشمل كل واحد من المشتبهين بالشبهة المحصورة لأنه يأن على الاشتباه مع وجود العلم الاجمالي بحرام بينهما وظاهر الأخبار أنه حلال مادام الاشتباه باقيا ولا حاجة في ذالك الى دعوى عدم انصراف حتى تعم الى يعم العلم الاجمالي لعدم معقولية تعلق العلم الاجمالي بشيء واحد بأن يعلم اجمالا أن هذا الشيء حرام واما العلم الاجمالي بأن هذا الشيء او ذاك حرام فليس متعلقا للحكم المذكور في الأخبار بل انما هو العلم بكون ذات كل المشتبه حراما ولهذا بالتأمل فيما ذكرنا نقد على تطبيق الوجه الثاني على ذالك.

والثالث انه على فرض تسليم صحة ما ذكره نقول إنه لا ريب ان محل الكلام ذالك ان المعتبر في الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وانه بعد العلم الاجمالي بانتقاض احد اليقينين حصل نقض أحد اليقينين باليقين لحصول الحلاف قوله ع ولكن تنقضه بيقين آخر لليقين الاجمالي فلا يصدق على كل منهما نقض اليقين بالشك وانه لما كان قسيمه قوله لا تنقض اليقين. وقوله ولكن تنقضه. اليها على حد سواء اتضح جريان الاستصحاب في مثل نحو نقول ولا شك ان الموجب نقض اليقين باليقين هو حصول اليقين بارتفاع المتيقن السابق سواء كان تفصيليا أم اجماليا كما أن الموضوع لحرمة النقض هو حصول الشك في ارتفاعه.

وكما أنه لا يعتبر في اليقين التفصيلي بارتفاعه أن يترتب عليه اثر آخر غير ارتفاعه وكذا في اليقين الاجمالي ولهذا في اعتبار ترتب اثر آخر على اليقين الناقض سواء كان تفصيليا أم اجماليا دفع باطلاق قوله ع ولكن تنقضه بيقين آخر وعلى فرض ان يثبت من الخارج اشتراط اعتبار اليقين الاجمالي أن يترتب عليه اثر شرعي كفى في ذالك ترتب الأثر على كل من المستصحبين اذ يترتب على العلم الاجمالي بارتفاع ذالك الأثر وعلى هذا يتم الدليل المذكور على التساقط في جميع صور تعارض الاستصحابين الذين يترتب على كل منهما اثر شرعي من غير احتياج له بالصورة الاولى وعلى فرض أن يثبت من الخارج أن شرط اعتباره مضافا الى ذالك لزوم المخالفة العملية القطعية من اجراء الاستصحابين كان ذالك أيضا متحققا في جميع الصور اذ بعد اليقين الاجمالي بارتفاع أحدهما يعلم اجمالا بتوجه خطاب اليه يعلم مخالفته ولا اقل من الخطاب المردد بين خطابين.

وهنا وتب اثر ارتفاع هذا ورتب اثر ارتفاع ذاك فهنا الحكم معلوم تفصيلا من الوجوب متعلقه مردد بين
كونه ترتيب اثر هذا او ذاك مثل الخطاب الموجود يوم الجمعة المردد بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة والحاصل أن في
الصور من قبيل الشبهة الوجوبية التي يدور الأمر فيها بين متباينين والحكم فيها الاحتياط والعمل بالاستصحابين
في الجميع يستلزم المخالفة العملية القطعية وسيأتي تمام الكلام في ذلك عند التعرض للصورة الثالثة هذا.

ولكن التحقيق ما عرفت من حصول نقض اليقين بالشك في جميع الصور وعدم صدق نقضه باليقين لأن هذا اليقين
المعين لا يقين على خلافه وكذا ذاك واحد منها لا بعينه ليس فردا موجودا في الخارج مضافا إلى أن اليقين الاجمالي انما
تعلق بارتفاع أحد المتيقنين لا بعينه ولم يتعلق بمخالفة شيء منها لليقين فتأمل جيدا فانه لا يخلو من دقة ما ولطف
للعمل بهما موجود في جميع الصور فلا مانع منهما او من أحدهما بعينه أو لا بعينه من علم اجمالي بنجز ثبته من دعوى
التخيير او دليل آخر أو عدم تردد في مورد الاعمال بهما معا.

ثم إن ما ذكره من عدم العثور على مورد أن لا استصحابين يلتبس منقلبا فشع العمل بكليهما وانه لذلك لم
يذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين لعله من باب عدم التأمل والا فهذا الفرض فرض حد الاحصاء لأنه
اذا كان واجبان مثلا وشك بعد مضي زمان في أنه أتى بهما أم لا جرى استصحابهما معا بخصوص ح أنه يمتنع عليه
عقلا أو شرعا الاتيان بهما معا فحتمل أن يكون عليه دينان أو صلاتان أو صومان أو حجان ونذران وكفارتان أو نفقة
شخصين واجبي النفقة وغير ذلك مما يتفق كثيرا في الواجبات العينية والكفائية والأصلية والواجبة بالعرض
من نذر ونحوه ، وهكذا اذا كان حيضا كذا الدليل في ذلك الشك كالكلام في الشك في الواجبين المتزاحمين
من التخيير وما ذكرنا يعم أدلة جريان الاستصحابين.

في الصورة الثالثة التي نلاحظ انما كان العلم الاجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه موجبا للمخالفة
لا يوجب مخالفة عملية لحكم شرعي كما لو توضأ أحدا غفلة ثم تردد بين البول والماء فانه حكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء
استصحابا للحالتين مع العلم الاجمالي بزوال أحدهما فان مقتضى ذلك إذ الواحد المردد بين الحدث وطهارة البدن لا
يترتب عليه حكم شرعي حتى يكون ترتيبه منافيا للعمل بالاستصحابين ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل
الاعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي أيضا انتهى.

[illegible]

أقول: فيه مضافاً الى ما عرفت أن كلاً من الطهارة والحدث ونجاسة الأعضاء إذا كان ثابتاً في الواقع له حكم
شرعي يجب ترتيبه عليه فلو كان في الواقع ماءً كان متطهراً الموضّي أنه بعد التوضي بهذا المائعات فقد تطهّر عن
وكان حكم ما ذكرنا سقوط الصلاة عنه كان هذا الشخص متطهراً ويجب عليه الصلاة ولو كان في الواقع بولاً لأن وجب
عليه تطهير أعضائه لما يشترط فيه طهارتها فهو يعلم اجمالاً بتوجه أحد الخطابين إليه إما خطاب اغسل أعضاءك
مثل ما لو علم اجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة فإن كلاً منهما مما يعلم فيه الحكم وهو الوجوب ولا يعلم متعلقه فهو
من دوران الأمر بين المتباينين الذي حكم فيه بوجوب الاحتياط فيهما.

فلو اجرى الاستصحاب فيهما لزم المخالفة العملية لهذا الحكم مضافاً الى ما مرّ من أن لازم ما ذكره في وجه التساقط
في الصورتين الأوليين هو التساقط في هذه أيضاً لما عرفت من أن معنى توجه خطاب النقض هو وجود اليقين
بارتفاع المتيقن السابق لأنه هو الموضوع من غير تقييد في دليله بكون اليقين بالخلاف مما يترتب عليه أثر شرعي
غير ارتفاع المتيقن السابق أو مما يلزم من عدم النقض به مخالفة عملية فيه وعدم رفع اليد عن الآثار السابقة.
والحاصل أن ما ذكره من أن الواحد المردد على تقدير تسليم صحته آت في الصورة الثالثة أيضاً لأن الواحد المردد
بين نجاسة الماء الطاهر وطهارة الماء النجس في الماء المتمم كراً يترتب عليه حكم شرعي الى آخر ما ذكره هو مما يجري
مع أنه مشترك بين الصور الثلاث الأوليين في وجه التساقط.

إلا أن يقال الوجه المذكور إنما كان للصورة الأولى وأن وجه التساقط في الصورة الثانية هو قيام الدليل على
عدم الجمع بين الاستصحابين وعدم المرجح في البين فيلزم من العمل بأحدهما دون الآخر الترجيح بلا مرجح ومن
العمل بهما مخالفة ذلك الدليل فيجب الحكم بالتساقط. ثم إنه اعترف بالاشكال في اجراء أمثال الاستصحابين
الذين من هذه الصورة في الشبهة الحكمية لاستلزامه المخالفة الالتزامية كما إذا علم اجمالاً بوجوب واحد من
شيئين وحرمته فان استصحاب عدم كل منهما والحكم بالاباحة لا يستلزم مخالفة عملية إذا كان كل من فعله وتركه
مما لم يجز فيه قصد القربة على فرض الوجوب أو الحرمة.

ولكنه يستلزم المخالفة الالتزامية وقد تقدم الكلام في ذلك في كل من مبحثي القطع ودوران الأمر بين
الوجوب والحرمة فراجع.

وأما الصورة الرابعة وهي ما يترتب الأثر على أحدهما فقط لكونه محل ابتلاء المكلف دون الآخر فلا يتوجه
بلا خطية خطاب إلى المكلف فقد عرفت أنها خارجة عن أقسام تعارض الاستصحابين لعدم شمول الخطاب
الشرعي لما لا أثر له في الشرع أصلا فكونهما من حيث الشك في بين إبقائهما مع العلم الإجمالي بانتقاض أحدهما
وقد تقدم بعض أمثلة ذلك العلم الإجمالي بجنابة أحد الطاهرين مع خروج أحدهما عن محل ابتلاء المكلف
ونحو ذلك من الشبهة المحصورة التي لو فرض كون الحرام الواقعي في أحدهما المعين لم يتوجه بسببه خطاب إلى
المكلف ومثاله الشيخ بما لو تداعيا في كون النكاح دائما أو منقطعا فإن الأصل عدم النكاح الدائم من حيث سببه
للإرث ووجوب النفقة والقسم.

وأنت خبير بأنه من أمثلة الصورة الأولى لترتب الأثر على كل منهما لاستلزام إجراء الأصل في كل منهما مخالفة عملية
بالعنوانه أيضا للقطع بالزوجية بينهما وأما الشك في الدوام والانقطاع فلو أجري الأصل فيهما معا كان لازمه
جواز تزويج المرأة بآخر وهو مخالفة عملية قطعية فالأصل فيهما معارض بالمثل من حيث الجهل الحكمي وبعد تساقطهما
فينفي الإرث والنفقة والقسم بالأصل من غير معارض.

ثم قال: ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات والرجوع إلى الأصول الأخر الجارية في لوازم
المشتبهين لأن ذلك إنما يمشي في استصحاب الأمور الخارجية، أما مثل أصالة الطهارة في كل من واجدي المني
فإنه لا وجه للتساقط هنا شيء. أقول قد مثل بواجدي المني في الثوب المشترك سابقا عند إجمال الصور
الأربع للصورة الثالثة فحمل هذا إن كان مراده المقامات التي قال فيها بتساقط الأصلين مقامات
الصورة الثالثة فلا وجه للتساقط فيها بالعنوانه أيضا لعدم ترتب الأثر على الأمر المردد وعدم لزوم المخالفة
العملية التي جعلها موجبا للتساقط وإن كان المراد بها مقامات الصورة الرابعة فليس في مقاماتها إلا
واحد من غير معارض فلا وجه للتساقط.

وإن كان المراد بها خصوص الأمثلة التي مثل بها للرابعة التي يترتب الأثر على كل منهما ففي كثير منها كما في الإ
في واجدي المني فإن كلا منهما من الصورة الأولى كما لو أراد اقتداء أحدهما بالآخر فلما بأن طهارة الإمام
من الحدث شرط واقعي لصلاة المأموم وقد يكونان من الرابعة كما في كل منهما في نفسه في غير مورد الابتلاء

احدهما بالآخر لأن الأصل يجري في حق كل منهما بلا معارض فالحكم بذلك الصورة الثالثة لا وجه له صح
ثم ان حكمه بعدم التساقط في واجدي المني بحكمه بالتساقط في الامور الخارجية فالظاهر منه انه لدفع توهم التساقط
ولا شك انه لا يتوهم ذلك الا اذا كانا من واد واحد فكان عدم تساقط في واجدي المني المأمور مورد
عدم ابتلاء احدهما بالآخر فلابد ان يكون حكمه بالتساقط في الامور الخارجية ايضا في مورد لم يكن احد المستصحبين
محل الابتلاء فح يتوجه اليه انه لا وجه للتساقط فيها ايضا كما سمعت وكيف كان فلابد من التأمل.

ثم ان ما ذكرنا في الصور الاربع مبني على عدم الاصل المثبت والا فلا محيص عن التساقط في الجميع حتى الاخيرة لأن
اثر ذي اثر يجري في الاثر بواسطة اللزوم العقلي لأن عدم التوكيل في شراء الجارية يستلزم التوكيل في شراء العبد
فاذا ترتب عليه اثر شرعي كان ذلك الاثر المترتب العقلي يقتضي احدهما صحة شراء العبد والآخر فساده وكذا
الحدث في الوضوء بالمائع المردد يقتضي نجاسة البدن واستصحاب طهارة البدن يقتضي ارتفاع الحدث فيتعارض
الاصلان في كل من الحدث وطهارة البدن والمفروض عدم الترجيح فيتساقطان اذ لا يحكم على هذا الالتزام بوجوبهما
معا.

ثم التحقيق لعدم امكان الجمع بينهما اذ معنى دخولهما تحت دليل الحكم بتوقيف آثار كل منهما ومن جملة آثار كل منهما انتفاء الآخر
فيلزم الحكم بثبوت كل منهما وانتفائه وثبوت آثار كل منهما وانتفائها فيلزم الحكم باجتماع النقيضين واذ تساقطا اذ
لازم ثبوت كل منهما باثاره التي من جملتها انتفاء الآخر وآثاره سقوط الشك الآخر بعد ادنى تأمل فلا مجال للقول
بلزوم اعتبار الاصل المثبت اذ لا يثبت شيء من الاصلين انتفاء الآخر ولا انتفاء آثاره لانها من اللوازم العقلية
لثبوته بعدم العلم الاجمالي بارتفاع احدهما فلا يثبت بالاصلين الا نفسهما وآثارهما الشرعية فح ان امكن العمل بهما
معا او امتنع لكن الشك عدم الاتيان بخبرين الحل فلا شك.

فتحصل ان حكم الاستصحابين المتعارضين اللذين تعارضهما من جهة مجرد عدم القدرة على العمل بهما هو التخيير وكذا في ما اذا
دل الدليل على عدم الجمع بينهما بحيث لولا ذلك امكن الجمع بينهما ومن هذا القبيل ما اذا كان تعارضهما للعلم الاجمالي بكذب احدهما
لحرمة مخالفة القطعية وان حكم المتعارضين اللذين تعارضهما من جهة العلم الاجمالي بارتفاع احد المستصحبين سواء كان فقط
مطلقا على القول بالاصل المثبت وكذا على غيره في ما اذا كان تساقطهما مقتضى وجوب الموافقة القطعية لذلك العلم الا جعلي

الذي لا يقتضي شيئاً من حرمة المخالفة ولا وجوب الموافقة هو الجمع على غير القول بالأصل المثبت. وبعبارة أخرى
الأصل في المقام وضعي الذي تعارضه العلم الإجمالي القاطع على الأصل المثبت وحجيته والحمل على الأخفى إلا أن
يرد دليل عقلي أو شرعي على دفع اليد عنهما أو عن أحدهما فيتبع ثم ان الكلام في وجوب الفحص وعدمه في اجراء الأصول
في الشبهات الموضوعية قد مرّ بما لا مزيد عليه في شروط البراءة وقد حققنا هناك وجوب الفحص ان لم يكن اجماع على العدم
وعلى نحو وجوبه بالظاهر انه ليس مما يعتقد أو يقتصر على المقلد حتى يتوهم انه لو كان واجباً لم يكن من شأنه اجراء
الأصول في تلك الشبهات.

ولكنه لما لم يكن واجباً لزم جواز اجرائها لها بعد اخذ فتوى جواز الأخذ بها من المجتهد إلا ان تشخيص موارده عن
الأصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل واحد فلا بد اما من تقليده في العمل على تشخيص الحاكم من الأصول على غيره واما من أخذ
خصوصيات الأصول السببية عن الحاكم من المجتهد والا فربما يلتفت الى الاستصحاب المحكوم مع عدم التفاته الى الحاكم وحينئذ
يرجع في الحقيقة الى تشخيص الحكم الشرعي نظير تشخيص حجية أصالة الاستصحاب لتوقفه على معرفة الحكومة ومعرفة ان أيهما
من أفراد الآخر واجرائه هو المقلد وتشخيصه في أمثال ذلك والله اعلم. قد تم بالخير والسعادة في يوم الأحد الثالث عشر
من جمادى الثانية من سنة ١٣١٨ هجرية.

تم المجلد الثاني من كتاب الاستصحاب في شرح استصحاب الوسائل على يد المرتضى الكيلاني الشهير بالمدرسي
نجل المصنف، سبط العلامة القاضي الأنصاري قدس سرهما العزيز في طهران في داره سنة ١٤٠٠ هجرية ومن
الممكن اني سهوت أو جهلت قراءة بعض كلماتها الواردة من الفقيه الخبير تصحيحها ان شاء الله وكان الكتاب بخط
الشيخ محمد حسين الدبار جاني أحد تلامذة المصنف وكان أدله صفحة أو صفحتين ساقطة داخل الكتاب كان
من تقريرات درس بعض مشايخه والله اعلم بالصواب.

العنوان الكامل: ايران - طهران - خيابان گرگان - ايستگاه روشنائي - كوچه دشتگرد - خانه
شماره ٦٩ - رقم التلفن ٧٦٧٥٩٣. مرتضى الكيلاني الشهير بالمدرسي عفا الله عنه.

فهرس الكتاب

[illegible]

[illegible]	١٧	[illegible]	٨٣	[illegible]
[illegible]	٢٧	[illegible]	٩٣	[illegible]
[illegible]	٣٧	[illegible]	٠٤	[illegible]
[illegible]	٤٧	[illegible]	١٤	[illegible]
[illegible]	٥٧	[illegible]	٢٤	[illegible]
[illegible]	٦٧	[illegible]	٣٤	[illegible]
[illegible]	٧٧	[illegible]	٤٤	[illegible]
[illegible]	٨٧	[illegible]	٥٤	[illegible]
[illegible]	٩٧	[illegible]	٦٤	[illegible]
[illegible]	٠٨	[illegible]	٧٤	[illegible]
[illegible]	١٨	[illegible]	٨٤	[illegible]
[illegible]	٢٨	[illegible]	٩٤	[illegible]
[illegible]	٣٨	[illegible]	٠٥	[illegible]
[illegible]	٤٨	[illegible]	١٥	[illegible]
[illegible]	٥٨	[illegible]	٢٥	[illegible]
[illegible]	٦٨	[illegible]	٣٥	[illegible]
[illegible]	٧٨	[illegible]	٤٥	[illegible]
[illegible]	٨٨	[illegible]	٥٥	[illegible]
[illegible]	٩٨	[illegible]	٦٥	[illegible]
[illegible]	٠٩	[illegible]	٧٥	[illegible]
[illegible]	١٩	[illegible]	٨٥	[illegible]
[illegible]	٢٩	[illegible]	٩٥	[illegible]
[illegible]	٣٩	[illegible]	٠٦	[illegible]
[illegible]	٤٩	[illegible]	١٦	[illegible]
[illegible]	٥٩	[illegible]	٢٦	[illegible]
[illegible]	٦٩	[illegible]	٣٦	[illegible]
[illegible]	٧٩	[illegible]	٤٦	[illegible]
[illegible]	٨٩	[illegible]	٥٦	[illegible]
[illegible]	٩٩	[illegible]	٦٦	[illegible]
[illegible]	٠٠١	[illegible]	٧٦	[illegible]
[illegible]	١٠١	[illegible]	٨٦	[illegible]
[illegible]	٢٠١	[illegible]	٩٦	[illegible]
[illegible]	٣٠١	[illegible]	٠٧	[illegible]